



على الله ...
وهو الفقير المختص الراجي الى رحمة الله تعالى
ابو الحسن عبد الرحيم بن ...
... عفى الله عنه ...
... ابو ...

في علم

المعرفة والعرفان
والقوة والكمال

كتاب العبادي ...

عبد الحق ...
صاحب ...

... بغداد ...
... دينار ...
... سنة ...
عفا الله عنه ...

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير

الحمد لله حمد الشاكرين والصلاة على رسوله المصطفى محمد وآله الطاهرين

اما بعد فقد اشار الي من اشارته غنم وطاعته حتم ان اجمع له مشكلات مسايل الاصول واحل له ما انعقد منها على اربابها العقول لحسن ظنه بي اني وقفت على نهايات مطارح النظر وغايات مطارح الفكر ولعله استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم ار الا واضعا كف حاير على ذقن او قارعا سن نادم

فلكل عقل ونظر مستوى ... هو سفوته المنتهى ولكل قدم مرد ينتهي اليه يقف دونه نظر الناظر لان ... مطاف لطوق الخاطر ولا فوق ... مطمح لشعاع الناظر ويتيقن اخرا ان مطارح الافكار ... المقدار وجناب العزة لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار. ارجع البصر كرتين اشارة الى الحالتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير اشارة الى العجز عن الادراك اذ هو اللطيف الخبير ... العجز ... الجوايز ... لا الاستدلال بالافعال ... بالعباد ولا اسهاده الفعل ... والاضطرار الخلقة ... العجز ... اليقين او ... واذا استحكم ... الحوصل من ... الاثبات لا جرم امن يجيب المضطر اذا دعاه والمعارف التي تحصل ... الاضطرار اشد رسوخا في القلب من المعارف التي هي نتايج الافكار في حال الاختيار الى ...

من بلا قد صرفته عني وكم من نعمة سابغة اقررت بها عيني وكم من صنيعة كريمة لك عندي انت الذي اجبت عند الاضطرار دعوتي واقلت عند العثار زلتي رب اوزعني ان اشكر نعمتك التي انعمت علي وعلى والدي وان اعمل صالحا ترضاه واصلح لي في ذريتي اني تبت اليك واني من المسلمين. هذا وقد اوردت المسايل على تشعب خاطري وتشعب فكري متمثلا امره في معرض المباحثات ترتيبا وتمهيدا وسوالا وجوابا وهي عشرون قاعدة تشتمل على جميع مسايل الكلام

القاعدة الاولى في حدث العالم

مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه الباري تعالى وابدعه بعد ان لم يكن ووافقهم على ذلك جماعة من عظما الفلاسفة مثل ثاليس وانكساغورس وانكسيمانس ومن تابعهم من اهل ملطيه ومثل فيثاغورس وانبدقلس وسقراط وافلاطن من اهل يونان وجماعة من الاوايل والشعرا والنساك ولهم تفصيل مذهب في كيفية الابداع واختلاف راي في مبادي الاول ذكرناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل. ومذهب ارسطاطاليس ومن شايعه مثل برقلس والاسكندر الافرودسي وثامسطيوس ومن نصر مذهبه من المتاخرين مثل ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وغيرهما ان للعالم صانعا مبدعا هو واجب الوجود بذاته والعالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته غير محدث حدوثا يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوبه به وصدوره عنه واحتياجه اليه فهو دايم الوجود به لم يزل ولا يزال

فالباري تعالى وجب بذاته عقلاً موجود هو فلما برئنا او مجرد عن المادة ويوجب
ذلك او وجب عقلاً آخر ونفساً وجرماً سماوياً وكذا وبتوسطها وجدت العناصر والمركبات
وليس يجوز ان يصدر من الواجب الا واحد وحركي الصدور في ... ولا تصور موجب
من غير موجب فالعالم سرمدي وحركات الافلاك سرمدية لا اول لها ينتهى اليه
فلا يكون حركة قبلها فهي متناهية وعدمية واتفقوا على استحالة وجود علل ومعلولات
لا تتناهى وان كانت مترتبة في الوجود وعلى استحالة وجود اجسام لا تتناهى بالفعل
اذا كانت معاً في الوجود والضابط ان كل عدد وجدت آحاده موجودة معاً
وله ترتيب وضعي او طبيعي فان وجود ما لا نهاية له فيه مستحيل وكل عدد وجدت
آحاده متعاقبة لا ترتيب لها وضعاً او طبعاً فان وجود ما لا نهاية له فيه غير مستحيل
ومدار المسئلة على نكتة واحدة وهي الفرق بين الايجاد بالاختيار وبين الايجاب
بالذات وبيان التقدم والتأخر وان ما حصره الوجود فهو متناه وان ما لا يتناهى
قط لا يتصور الا في التوهم والتخيل دون الخارج والعين وللمتكلمين مسلكان
في المسئلة احدهما اثبات حدث العالم والثاني ابطال القول بالقدم
اما الاول فقد سلك عامتهم طريق الاثبات باثبات الاعراض اولاً واثبات حدوثها
ثانياً وبيان استحالة خلو الجواهر عن الاعراض ثالثاً وبيان استحالة حوادث
لا اول لها رابعاً فيترتب على هذه الاصول ان ما لا يسبق الحادث فهو حادث
وتداولوا هذه الطريقة في كتبهم احسن ايراد واما الثاني فقد سلك شيخنا

[illegible]

٣ ابو الحسن الاشعري رضي الله عنه طريق الابطال فقال لو قدرنا قدم الجواهر لما
خلا من احد امور اما ان تكون مجتمعة او مفترقة او لا مجتمعة ولا مفترقة او مجتمعة
ومفترقة معاً او بعضها مجتمعاً وبعضها مفترقاً وبالجملة ليس يخلو عن اجتماع او
افتراق وجواز طريان الاجتماع والافتراق عليها وتبدل بعضها ببعض وهي بذواتها
لا تجتمع ولا تفترق لان حكم الذات لا يتبدل فلا بد اذاً من جامع فارق وقد اخذ
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني رحمه الله منه هذه الطريقة وكساها عبارة اخرى
وربما سلك ابو الحسن طريقاً في اثبات الحدث من الانسان ... كونه من نطفة امشاج وتقلبه
في اطوار الخلقة واكوار الفطرة ولم يشك في انه ما غير ذاته ولا بدل صفاته ولا الابوان
ولا الطبيعة فتعين احتياجه الى صانع مدبر قادر عالم قال وما ثبت من الاحكام
لشخص واحد او لجسم واحد ثبت في الكل لاشتراك الكل في الجسمية وهذه الطريقة
تجمع الاثبات والابطال واستخرج امام الحرمين رضي الله عنه طريقة اخرى فقال
الارض عند خصومنا محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار والنار بالافلاك وهي
اجرام متحيزة شاغلة جهات واحيازاً وبالاضطرار نعلم ان فرض هذه الاجسام متيامنة
عن مقرها او متياسرة او اكبر مما وجدت شكلاً وعظماً او اصغر من ذلك ليس من المستحيل
فكل مختص بوجه من وجوه الجواز دون ساير الوجوه مع استواء الجايزات ومما قبل
الممكنات افتقار المختص بضرورة العقل الى المخصص لا يخلو اما ان يكون موجباً بالذات
مقتضياً بالطبع واما ان يكون موجداً بالقدرة والاختيار والاول باطل فان الموجب

[illegible]

لا يختص مثلا عن مثل انما الاحياز والجهات والاقطار والاقدار والاشكال والاعراض
والصفات بالنسبة اليه واحدة ومتى تحدد انها متساوية اليه واذا لا طريق لنا الى اثبات الصانع
الا بهذه الافعال وقد ظهر فيها اثار الاختيار لتخصصها ببعض الجائزات دون البعض
علمنا قطعا ويقينا ان الصانع ليس ذاتا موجبا بل موجدا عالما قادرا مختارا.
فهذه طريقة في غاية الحسن والجمال الا انها محتاجة الى تصحيح المقدمات ليحصل لنا
العلم بحدوث العالم واحتياجه الى الصانع. منها اثبات مماثلة الاجرام في ذواتها
ومقاديرها. ومنها اثبات حدوث العالم حتى يمكن نقض التناسخ والتناسل فيه وفيما
يرجح احد ... لانا لو ... الخصم ربما يقول بوجوب العالم لتمام علته ويسلم ان العالم ممكن
الوجود في ذاته ويحتاج الى مخصص يرجح جانب الوجود على العدم ومع ذلك يقول هو
دائم الوجود به. ومنها حصر الجهات في الاجرام والقابلية للاجرام فقد اثبت الخصم موجودات
خارجة عن القسمين هي دائمة الوجود العقول والنفوس لا متماثلة وجودا جواهر بالحقايق
ومنها اثبات ان الموجب بالذات كالمقتضي بالطبع فان الخصم لا يسلم ذلك ويفرق بين القسمين
فالاولى ان نعرض المسألة على قضية عقلية يصل الى العلم بها بتقسيم دائر بين النفي والاثبات
فنقول القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلثة اقسام. واجب. ومستحيل.
وجائز. فالواجب هو ضروري الوجود بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال. والمستحيل هو
ضروري العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال. والجائز ما لا ضرورة في وجوده ولا عدمه
والعالم بما فيه من الاجرام العلوية والاجسام الحسية والاعراض القائمة بها ...

متناهية الاعداد بتناهيه وحدوثها فكله شخص لحدوث اشخاص وانواع كثيرة
فاما ان يكون ضروري الوجود او لا لا جايز الاول لان اجزاءه متغيرة الاحوال عيانا وضروري
الوجود على هيئة لا يتغير حال. وتحرير الدليل فيه ان نقول كل متغير او
متكثر فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته وكل ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده بايجاد
غيره والعالم متغير او متكثر فوجوده بايجاد غيره. وايضا فان الكل مركب من الاحاد
والاحاد اذا كان كل واحد منها ممكن الوجود فالكل ايضا يجب ان يكون ممكن الوجود
وكل ممكن في اعتبار ذاته يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد فاذا ترجح جانب الوجود
على العدم احتاج الى مرجح والمرجح يستحيل ان يكون مرجحا باعتبار ذاته ومن حيث
وجوده فقط لامرين احدهما ان الوجود من حيث هو وجود امر يعم الواجب والجائز
وهو فيهما بمعنى واحد لا اختلاف فيه. وثانيهما انه من حيث انه وجود او من حيث انه ذات
لما كان واجب الوجود بان اولى بالايجاب التالي فتعين انه يوجب لكونه وجودا على صفة
ويدل على كمال الثاني وهو ان وجوه الجواز قد تطرقت الى الافعال وتلك الوجوه متماثلة
والموجب بالذات لا يخصص مثلا عن مثل فان نسبة احد المثلين اليه كنسبة المثل الثاني فاذا
خصص احد المثلين دون الثاني علمنا ان الايجاب الذاتي باطل. والثالث ان الموجب للفائت
المناسب للموجب بوجه من وجوه النسبة لم يحصل الموجب. وذلك انا لو فرضنا ذاتين
او امرين متغايرين لا اتصال لاحدهما بالثاني ولا مناسبة بينهما ولا تعلق ولا ارتباط لم يختص
كان احدهما بالحقيقة وخاصية لم يحصل الا ... الثاني. وواجب الوجود

لنا انه ذات قد تعالى وتقدس عن جميع وجوه المناسبة والتعلق الا بضالة او يتفرد
حقيقته التي هي مصدرية وجوده ولا يجب [illegible] من ان يوجد
عنه شي بحكم الذات غير معقول [illegible] مع النسبة والتعلق [illegible] فلم لا يجوز ان يكون الموجب
لما كان واحدا استحال ان يصدر عنه شيئان [illegible] لما كان عقلا [illegible] المادة
اوجب عقلا بالفعل مجردا عن المادة [illegible] الاقتضاء [illegible] مناسبة ما والمناسبة تقتضي
المماثلة حتى ينوب احد المثلين مناب الثاني [illegible] واجب الوجود [illegible]
الوجود في الايجاب [illegible] ان الايجاب [illegible] الايجاد الاختياري وذلك
ابدا ان يوجد ؛ فان قيل لما كان العالم ممكن الوجود واحتاج الى واجب الوجود
فلم لا يجوز [illegible] قلتم ان كونه موجودا [illegible] متاخر عنه [illegible] وجود الشي
بالشي لا ينافي كونه دائم الوجود به [illegible] في الموضع المتفق عليه
انه اذا احدثه عن عدم لكان [illegible] العدم شرطا في تحقق الاحداث قلنا لا يجوز
ان يكون شرطا فان المحدث ما استند الى المحدث الا من حيث وجوده فقط والعدم
لا تاثير له في صحة الايجاد فيجوز ان يكون دائم الوجود بغيره ؛ الجواب
قلنا الواجب علينا ان نتامل الكلام مما يوقعه الوهم حتى يتجرد المعقول الصرف
المعقول فقول القائل وجد عن عدم او بعد العدم او سبقه العدم ان كان يعني به
ان العدم شي مما يتحقق له سبق وتقدم وتاخر واستمرار وانقطاع او شي يوجد عنه
شي بعد ذلك كله من ابهام الخيال [illegible] لم يمكنه تصور الاولية في الشي الحادث الا

الخيال حيث

الى شي [illegible] الازمان كما لم يمكنه تصور النهاية في العالم الا مستندا الى شي
موهوم [illegible] كالخلاء والفضاء [illegible] فيتصور ان حدوث
شي لا من شي هو المعنى [illegible] الشي عن العدم [illegible] اذ هو المعنى بحدوثه
وان قولنا لم يكن فكان هو المعنى بحدوثه [illegible] العدم واذا لا بد من عبارة توضح
في الكلام اطلق لفظ السبق والتاخر والاستمرار والانقطاع . واذا ثبت هذه
القاعدة فنرجع ونقول لما كان العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته والممكن
معناه انه يجاير الوجود ويجاير العدم ويستوي طرفاه اعني الوجود والعدم
بالنسبة الى ذاته فاذ وجد فانما استحق الوجود باعتبار موجده ولولا موجده لما
استحق الا العدم فهو اذن مستحق الوجود والعدم بالاعتبارين المذكورين فكان
واجب الوجود سابقا عليه بالذات والوجود اذ لولاه لما وجد فلا يجوز ان يكون
وجوده مع واجب الوجود بالذات والوجود لان [illegible] مع بالذات والوجود لا يجتمعان
في شي واحد فهو اذن متاخر الوجود ولا يجوز ان يكون وجوده مع واجب الوجود
بالزمان لانه يوجب ان يكون وجود واجب الوجود زمانيا لان قولنا مع من جملة
المتضايفات كالاخوة والابوة فاحد الشيئين اذا كان مع الثاني بالزمان كان
الثاني ايضا معه بالزمان بل بكل اعتبار اثبت المعية في احد الشيئين وجب عليك ان
تثبتها في الشي الثاني ؛ ولا يجوز ان يكون وجوده مع واجب الوجود بالرتبة والفضيلة
لان رتبة الواجب بذاته لا يكون كرتبة الواجب بغيره قطعا فمن جائز الوجود وواجب

الوجود ولا يكون ما تقدم عليه بشيء من الوجوه واعتبار من الاعتبارات ومع القول بانه كان الله
ولم يكن معه شيء فما معنى قولكم الباري تقدم على العالم بالوجوب مع الواجب اذ قد تقدم وجود
الباري تعالى زمانيا ممتدا امتدادا لا نهاية له قبل المشاهد لكان متقدما على وجود العالم زمانيا ممتدا
في جهة الماضي لا الى نهاية وليس الدهر وهم يكون الدوام كما لا يخفى لفظ الدوام لاشتراك في
امتداده الباري تعالى فيحمله انه واجب الذات لا يتطرق اليه جواز لا اول له ومتناهي في جهة
الوجوه فهو الاول بلا اول كان قبله ولا آخر يكون بعده فهو الآخر وآخره اوله اي
ليس وجوده زمانيا. واما العالم فله اول الوجود وابتداؤه والمحدث
واهل الكثرة والمستمر ابدا لا انقطاع له كان دايم الوجود ولم الباري تعالى
الباري تعالى دايم الوجود مع دوام العالم فان كان الدوام بمعنى واحد فيلزم ان يكون
وجود الباري تعالى زمانيا او يلزم ان يكون وجود العالم ذاتيا وكلا الوجهين باطل
فيبطل قولكم ان العالم دايم الوجود بالواجب. وانما يتضح هذا البطلان كل الوضوح
اذا بينا انه يستحيل حوادث لا اول لها ووجود موجودات لا تتناهى. واعلم ان المتقدم
والمتاخر في بعده اقسام متقدم بالذات كالعلة والمعلول ومتقدم بالزمان
كالاب والابن ومتقدم بالطبع كالواحد والاثنين ومتقدم بالرتبة كتقدم العالم على الجاهل
ان يراد فيه ما اشرنا اليه من التقدم بالوجود وهو معنى ذا الذات فان الذات يجب الموجب
لازم الموجب وبيانه مناسبة العلة والمعلول والموجود لا يوجب ولا يلزم ان يكون
الموجد مناسبا للموجد. ولذلك ما انقسم الوجود الى وجود هو اول لا اول له والآخر له

عن ابن السيد لما المتقدم على اربعة اقسام

والموجب

٦

به من حيث هو وجود والى وجود ليس هو اول وله اول والجمع بين ما له اول وما لا اول له
محال. واما قولهم ان الحادث في الحال المتقدم عليه انما استند الى الموجد من حيث وجوده
فقط والعدم لا اثر له في صحة الايجاد. قلنا ولو استند الى الموجد من حيث وجوده
لاستند كل موجود ولتسلسل الامر فيه الى ما لا يتناهى ولم يستند الى الموجد من حيث وجوده
بل انما استند اليه من حيث جوازه فقط والجواز صفة للشيء في حالتي الوجود والعدم ثم
جواز الوجود سابق على الوجود بالذات فنقول انما وجد لانه كان جايز الوجود ولا
نقول انما كان جايز الوجود لانه وجد فجوازه ووجوده ذاتي له والوجود عرضي والذاتي
سابق على العرضي سبقا ذاتيا. ثم بينا ان الجايز مستحق العدم باعتبار الذات لولا
موجده فكان مسبوقا بموجده ومسبوقا بعدم من ذاته لان استحقاق وجوده عرضي
ماخوذ من الغير واستحقاق عدمه ذاتي ماخوذ من ذاته فهو اذن مسبوق بوجود
واجب ومسبوق بعدم جايز فتحقق له اول والجمع بين ما له اول وبين ما لا اول له محال.
فان قيل فما الفرق بين وجوب العالم بايجاب الباري تعالى وبين وجوده بايجاده
فانا نقول اذا كان العالم ممكنا في ذاته ووجد بغيره فقد وجب به وهكذا الحكم كل
سبب ومسبب وعلة ومعلول فان المسبب انما يجب بالسبب فيكون جايزا باعتبار ذاته
واجبا باعتبار سببه ثم السبب يتقدم المسبب بالذات وان كانا معا في الوجود كما تقول
حركت يدي فتحرك المفتاح في كمي ولا يمكنك ان تقول تحرك المفتاح في كمي فحركت
يدي وان كانا متحركين معا في الوجود. الجواب قلنا وجود الشيء بايجاد

واجب الوجود

لولا موجده

موجده سواء من حيث اللفظ والمعنى بخلاف وجوب الشيء ايجابا [illegible] وذلك
ان الممكن معناه انه جايز وجوده وجايز عدمه لا انه واجب وجوده وجايز امتناعه وانما
استفاد من المرجح وجوده [illegible] وجوبه نظرا لما يجب [illegible] الوجوب حين ملاحظة السبب
لا ان السبب افاده الوجوب حتى يقال وجبه [illegible] الوجود بل افاده الوجود وصح
ان يقال الوجود اعاده من عرض له الوجوب [illegible] اذ لا يمكن الوجود الا بالوجوب
وهذه دقيقة لطيفة لا بد من مراعاتها ٭ والتوسط بين الواجب والممتنع طرفان في الممكن واسطه
اي بين الواجب والممتنع فهو جايز الوجود وجايز العدم والوجود [illegible] الا لكونه
واسطة بينهما فالذي يستند الى الموجد من جهتي الوجود والعدم في الممكن وجوده فقط
حتى يصح ان يقال اوجده اي اعطاه الوجود [illegible] الوجوب لازم من المرجحات والامر
اللازم العرضي لا يستند الى الموجد فانه اذا اقتضى وجه حيث وجده بايجابه فقد اخذ ثم
العرضي وكذا اذا قلنا وجد باختياره فقد اخذنا في المستفاد الذاتي واستغنا من الكلام
لفظا ومعنى والحق كلام كريم عن سنن الجادة ٭ وانما نقول نحن ان الممكن اذا وجد في
وقت معين على شكل مخصوص فيصح وجوده على ذلك الوجه لان الموجد اذا علم
حصوله في ذلك الوقت على ذلك الشكل واراد ذلك فهو واجب الوقوع لا ان خلاف المعلوم
مستحيل الوقوع والحصول ٭ وان كان الممكن جايز الذات الا انه لم يكن وجوده بالايجاب بل بعالمه
بالعلم والارادة ٭ واذا تحقق ان الوجود هو المستفاد من الحادث لا الوجوب بطل الايجاب
الذاتي الذي بنوا عليه مقارنة وجود العالم وجود الباري تعالى لم يتوقف

بالعالم

الا انه [illegible] قال [illegible] وذلك بعض [illegible] العالم لان الخصم ههنا لا يسلم اولا ان الحركة التدريجية
حركة الكم [illegible] ولا يقول ان الحركة بمعنى مجرد التعقيب والتسبب لفظا في قوله تحركه
يدي فتحرك المفتاح وهذا كما ان المادة عند الخصم سبب الوجود الصورة حتى يصح ان
يقال لولا المادة لما وجدت الصورة [illegible] مما اقتضى الوجود وليس وجود الصورة من
المادة بل بايجاد واهب الصور ٭ ثم [illegible] كذلك يجوز ان يسبق السبب المسبب ذاتا ويقارنه
زمانا فيكون في زمان وجود كل واحد منهما ان احدهما سبب والثاني مسبب كما في الاستطاعة
مع الفعل [illegible] ووجود [illegible] الا ولا له ٭ وتبين ان هذه الحقبة مستعملة
على الوجوه كلها اعني بالذات والوجود والزمان والرتبة والفضيلة فان التقدم والتأخر
المعنى يطلق على الشيئين اذا كان المتناسبين نوعا من المناسبة ولا نسبة بين الباري تعالى
وبين العالم الا بوجه الفعل الفاعلية والفاعل على كل حال متقدم والمفعول متأخر
يعني ان يقال في [illegible] كان يجوز ان يخلق العالم قبل ما خلقه بحيث يكون نسبة بعده الى
وقتنا هذا اكثر زمانا ٭ فيجاب عنه ان اثبات الاولية والتناهي للعالم فواجب تصوره
عقلا اذ البرهان قد دل عليه وما وراء ذلك فتقديره وهمي بمعنى تجويز العقليات والتقديرات
والتجويزات لا تقف ولا تتناهى نحو كما اذا ثبت البرهان على انه يجوز ان يحدث العالم اكبر مما
خلقه بحيث يكون نسبة نهايته الى مكاننا هذا اكبر مسافة فيجاب عنه ان اثبات الحد
والتناهي للعالم واجب تصوره عقلا اذ البرهان قد دل عليه وما وراء ذلك فتقدير
وهمي بمعنى تجويز العقليات فتقدير مكان وامتداد العالم [illegible] فلو قدر احد العالم

زمان انبا الجملة حدث العالم حيث يقتضي الحدوث والحادث ما له اول والقديم ما
لا اول له والجمع بين ما له اول وبين ما لا اول له محال فهذا ما يحصل من الحدوث ضرورة
وهو تناهي العالم من جهة الجسمية والجسمانية ينفي القدم بالقضية على قبل
قد دل البرهان العقلي على ان جسما ما لا يتناهي ذاته بالفعل مستحيل وجوده وكذا ان حركات
متعاقبة او حوادث متتالية لا تتناهي مستحيل وجودها فاذا عرفنا التناهي واللاتناهي ايضا
تطرق اليه بعه اقسام اثنان منها لا يجوز ان يوجد غير متناهي الذات وهو ما له ترتيب وضعي
كالجسم او طبيعي كالعلل فبينهم لا يتناهي ذاته مستحيل وجوده والمعلولات لا تتناهي
بالعدد مستحيل وجودها ايضا ولكل واحد من القسمين ترتيب في الوجود اما الجسم
فله ترتيب وضعي ولاجزايه اتصال ولكل جزء منه الى جزء نسبة فلا يجوز وجود جسم غير
متناه في زمان واحد وأما العلل فلها ترتيب طبعي فان المعلول متعلق بعلته ولكل معلول
الى علته نسبة فلا يجوز وجود علل ومعلولات لا تتناهي وأما القسمان اللذان
يجوز ان يوجد غير متناهي الذات فاحدهما الحوادث والحركات التي لا يترتب بعضها على بعض
لضرورة ذواتها بل تتعاقب وتتوالى شيا بعد شي في ازمنة غير متناهية فان ذلك جائز عقلا
والثاني النفوس الانسانية فانها موجودات لم تتعاقب بل هي مجتمعة في الوجود لكن لا
ترتيب لها وضعا كالجسم ولا طبعا كالعلل فيجوز ان توجد غير متناهية الجواب
قلنا كل ما حصره الوجود وكان ما لا نهاية له فهو متناه ضرورة وما لا يتناهي لا يتصور وجوده
سوا كان له ترتيب طبعي او وضعي او لم يكن والبرهان على ذلك بحيث يعم الاقسام

الاقسام الاربعة ان كل كثرة لا تتناهي فلا تخلو اما ان يكون غير متناهية من جهة او غير
متناهية من جميع الجهات فانا يمكنا ان نفصل منها جزءا اما بالتوهم او بالفعل فناخذ تلك
الكثرة مع ذلك الجزء شيا على حدة وناخذها بانفرادها شيا على حدة فلا تخلو اما ان يكون
تلك الكثرة مع الزيادة مساوية للكثرة من غير الزيادة عددا او مساحة فيلزم ان يكون
الزايد مثل الناقص مساويا له وهذا محال وأما ان لا يكون مساوية فيلزم ان يكون كثرتان
غير متناهيتين احدهما اكثر والثانية انقص وهو ايضا محال وهذا البرهان ان
في جسم غير متناه من جميع الجهات او من جهة واحدة والعبارة عنه ان نقول لك ان تفرض نقطة
من ذلك الجسم وتفصل منه مقدارا فناخذ الجسم مع ذلك المقدار شيا على حدة وبانفراده
شيا على حدة ثم تطبق بين المطرفين المتناهيتين في التوهم فلا يخلو اما ان يكونا جميعا
منطبقين في الامتداد الى ما لا يتناهي فيكون الزايد والناقص متساويين واما ان لا يمتد
بل يقصر عنه فيكون متناهيا والمقدار المفصول كان متناهيا ايضا فيكون المجموع متناهيا
وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وكذلك ان فرضنا في حركات غير متناهية
او اشخاص غير متناهية متعاقبة او مجتمعة او نفوس غير متناهية معا في الوجود والعبارة
عنه ان نقول لك ان تفرض حركة واحدة او شخصا واحدا وتفصل من الحركات او الاشخاص
مقدارا بالوهم وينسب الحركات الزايدة الى الحركات الناقصة ويتم البرهان من غير
تفاوت بين الصورتين قال ابن سينا انما مثالنا وهو ان الجسم له ترتيب وضعي
امكنك ان تعين فيه نقطة ثم ترتب عليها اجزاء الانطباق والامتداد الى ما يتناهي

او لا متناهي وليس للحركات الخيالية ترتيب وضعي لانها ليست معا في زمان واحد فلا يمكن
ان تفرض فيها حركة واحدة وترتب عليها جوازا للانطباق ولان ما لا ترتيب له في الوضع او الطبع
لم يحتمل الانطباق. فيقال له الجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما انك فرضت
النقطة في الجسم والامتداد الى ما لا يتناهى بالوهم وقدرت التطبيق بينهما بالوهم فقدر
وهما ان الحركات الماضية كانها موجودة متعاقبة والاتية ايضا كانها موجودة وهما
متعاقبة موجودة على مثال الخط موهوم لا يتناهى مركب من نقط متتالية فالحدود في الحركات
والانات في الازمنة كالنقط في الخطوط والتعاقب كالتتالي و[illegible]
ووجب التناهي هو انه يؤدي الى ان يكون الاقل مثل الاكثر والناقص مثل الزائد وهذا
موجود في الموضعين جميعا. ولذلك قال المتكلم انا اذا فرضنا الكلام في اليوم الذي نحن
فيه وقلنا ما مضى من الايام غير متناه عندكم وما بقي ايضا غير متناه والماضي والباقي
متساويان متماثلان في عدم التناهي فلو فصلنا من الماضي سنة واضفناها الى الباقي صار
الماضي ناقصا والباقي زائدا وهما متماثلان في نفي التناهي ادى ذلك الى ان يكون الزائد
مثل الناقص. الوجه الثاني انه اذا لم يتحقق في الحركات والاشخاص ترتيب وضعي
فقد تحقق فيها ترتيب طبعي كالعلل والمعلولات فانها لا بد وان يكون متناهية بالاتفاق
وذلك ان كل معلول فهو ممكن الوجود بذاته وانما يجب وجوده بعلته فيتوقف وجوده على
وجود علته والكلام في علته كذلك حتى ينتهي الى علة اولى ليس بممكن بذاتها لكن نسبة
كل والد الى مولوده نسبة العلة الى معلولها فيتوقف وجود الولد على وجود الوالد وكذلك

القول في الوالد فهلا قلت يتناهى الى الوالد الاول ومع ذلك فالاشخاص لا متناهي عندك ثم
بعد كل شخص انساني فقد وجدت نفس ناطقة وهي باقية مجتمعة في الوجود فالاشخاص
اذا كانت لا متناهي وجاز وجودها لا الى نهاية متعاقبة فلا تجتمع معا في الوجود فاقول
في النفوس فانها مجتمعة وهي لا متناهي فقال ليس لها ترتيب طبعي ولا وضعي قال اذا رتبت
الاشخاص في الذات وهو اذا ترتبت النفوس ايضا اذ ذلك الترتيب لان من العوارض واللوازم
المعينة للنفوس كونها حدثت ان حدثت عن اشخاصها اشخاص فهذه النسبة باقية بعقلها
وذلك يتبع ترتيب. ح ثم وجها آخر وهو ان ما لا يتناهى من الحوادث والحركات لا يتحقق
في الوجود انما نعرض الكلام في الدورة التي نحن فيها ولا شك ان ما مضى قد انتهى بها
وما انتهى بشي فقد تناهى ومعنى قولنا ان ما مضى قد انتهى انا اذا قصرنا النظر على ما نحن
فيه وقطعناه عما سيأتي انتهى وكذا تناهي الحركات الماضية اذ لا تناهي الحركات
الماضية لم يكن مشروطا فيه لحوق الحركات الاتية. فما من حركة توجد فقد قدم الاوقات
انقضت حركات قبلها لا الى نهاية فمن جانب الطرف منها متناهيا ويكون ذلك الطرف اخر
الماضي واولا للباقي. فكل حركة او كل دورة فقد تحقق لها اول وآخر واذ تناهى من طرف
فقد تناهى من الطرف الثاني فالحركات كلها الذي قد وجدت متناهية اولا واخرا
وهي معدودة بالزمان والزمان هو العاد للحركات فالمعدود اذا تناهى اوله وآخره
كذلك يلزم ان تتناهى العاد اولا وآخرا. يعني ان ما لا يتناهي متناهية عددا ام لا فانا
وكل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان والاكثر والاقل وكل قابل للزيادة

والنقصان والاقل والاكثر فهو متناه فكل عدد موجود فهو متناه وهذا الحكم يجري في كل
عدد موجود معا كالنفوس الانسانية او متعاقب كالاشخاص الانسانية • وعندهم
النفوس الانسانية غير متناهية عددا وهي قابلة للزيادة والنقصان والاشخاص الانسانية
غير متناهية عددا وهي ايضا قابلة للزيادة والنقصان فاذا طبقنا الاشخاص على النفوس
تساوت لا محالة • وان نقصت من الاشخاص عددا وطبقنا الباقي على عدد النفوس فان كل
واحد منهما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص • وان كان يتناهى فقد حصل المقصود وتطبيق
الخط على الخط كتطبيق العدد على العدد وتطبيق النفس على الشخص • والحركات
والمتحركات اذا تناهت ذاتا وعددا ومكانا وزمانا وهذا قاطع لا جواب عنه ولا سؤال عليه •
ومن جملة الالزامات على الدهرية ان حركات زحل وهو في الفلك السابع مثل حركات القمر
وهو في الفلك الاول من حيث ان كل نوع من النوعين غير متناه ومعلوم بالضرورة ان حركات زحل
اكثر من حركات القمر فهي اذا مثلها واكثر منها وذلك من اجل المحال والبطل الناقض • فان قيل
ان قصر فلك القمر عن فلك زحل فقد طال زمان القمر بمقدار قصر المسافة حتى قطع القمر فلكه مثل ما قطع
زحل فلكه فقد تساويا في الحركة قلنا تساويا في حركة فلك زحل فاما حركات المحيط وحركات
فلك القمر حركات القطب فهما متساويان فيما لا يتناهى وحركات فلك زحل اضعاف اضعاف حركات
فلك القمر ولا جواب عنه • فان قيل الشبهة ايضا تتاتى في معلومات الباري تعالى ومقدوراته
فان العلم عندكم متعلق بالواجب والجائز والمستحيل والقدرة لا تتعلق الا بالجائز فكانت المعلومات
اكثر والمقدورات اقل والقلة والكثرة قد تطرقتا الى النوعين وهما غير متناهيين • الجواب

قلنا نحن لم نثبت معلومات او مقدورات هي اعداد بلا نهاية بل معنى قولنا انها لا تتناهى اي
العلم صفة صالحة يعلم بها ما يصح ان يعلم والقدرة صفة صالحة يقدر بها ما يصح ان يوجد ثم
ما يصح ان يعلم وما يصح ان يقدر لا يتناهى وليس ذلك عددا ينقص من عدد حتى يكون ذلك
نقصا لما ذكرناه وانما الممتنع عندنا اعداد دخلت في الوجود وهي غير متناهية • ونقول ايضا
ان ما لا يتناهى انما يمكن تصوره في الوهم والتقدير لا في الوجود كالعدد فقال انه لا يتناهى
وليس نعني به ان العدد الغير المتناهي موجود محصور بل المعنى به انك اذا قدرت وتوهمت
ضعفا وضعف الضعف الى ما لا يتناهى امكنك ذلك وكذا المعلومات والمقدورات على التقدير
الوهمي لا يتناهى فصلاحية العلم انه يعلم به كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فقال ان العلم لا يتناهى
فلا العلم والقدرة امر بسيط ذاهب في الجهات لا يتناهى ولا المقدورات والمعلومات اعداد
كثيرة لا تتناهى • وهكذا ينبغي ان تفهم من معنى قولنا ذات الباري لا يتناهى اي هو واحد لا
يقبل الانقسام بوجه من الوجوه فلا يتطرق اليه النهاية بوجه من الوجوه • شبهة
اخرى للدهرية • قالوا اذا قلتم العالم محدث بعد ان لم يكن فقد تأخر وجوده عن وجود الباري
تعالى فلا يخلو اما ان تأخر بمدة او لا بمدة فان تأخر لا بمدة فقد قارن وجوده وجود الباري تعالى
وان تأخر بمدة فلا يخلو اما ان تأخر بمدة متناهية او بمدة غير متناهية • فان تأخر بمدة متناهية
فقد وجب تناهي وجود الباري وان تأخر بمدة غير متناهية فنفرض في تلك المدة موجودات
لا تتناهى فانه ان لم يمتنع مدة لا تتناهى لم يمتنع عدة لا تتناهى • الجواب قلنا هذا الكلام
غير مستقيم وضعا ونقضا • اما الوضع فقولكم لو كان العالم حادثا كان وجوده متاخرا

يعني كل صلاحية القدرة ان يقدر بها على كل ... يقال ان يقدر بها ان القدرة لا تتناهى

فان عنيتم به التأخر في الزمان فغير مسلم فانا قد بينا ان التقدم والتأخر والمعية بالزمانية
ممتنع في حق الباري تعالى وعلى هذا لم يصح التقسيم عليه انه متأخر بمدة او لا بمدة فان ما
يقبل المدة فانما هو وجود الاتصال له تقدما او تأخرا فان بمدة او لا بمدة فلا حاجة علينا
تقدما زمانيا للباري تعالى حتى اذا منعنا ذلك اثبتم علينا مقارنته في الوجود وذلك لانا ليس فانا
اذا منعنا التقدم والتأخر الزماني منعنا المقارنة الزمانية بل نجوز الباري تعالى لا يتصف اصلا
بالزمان كما لا يتصف ايضا بالفوق وبالمكان ولا بالمقارنة بالزمان كما لا يتصف بالمجاورة للعالم
بالمكان • وان عنيتم بالتأخر في الوجود اي الموجد مفيد الوجود والموجد مستفيد الوجود
والموجد لا اول لوجوده والموجد له اول فمسلم ولا يصح ايضا التقسيم عليه انه
متأخر بمدة او لا بمدة • فان قيل لا بد من نسبة ما بين الموجد والموجد واذا اختلف
نسبة ابعد به متناهية او غير متناهية • قلنا ولا بد من نفي النسبة بين الموجد والموجد
اذ لو تحققت النسبة بمدة متناهية او غير متناهية كان وجوده زمانيا قابلا للتغير
والحركة • أليس لو قال القائل ما نسبة واحد منا حين حدوثه او لا كان السؤال محالا
أليس لو قال القائل ما نسبة العالم منه تعالى حيث وجد وله نهاية اقتنائه ام تجاوزه
وان بانه انفصالا وبينونة تتناهى ام لا تتناهى كان السؤال ايضا محالا كذلك نقول في المدة
فان الجزوي كالكلي والزمان كالمكان • وجواب آخر عن التقسيم نقول ما المعنى بالمدة
اهي عبارة عن امر موجود ام عن تقدير موجود ام عن عدم محض • فان كان امرا موجودا
محققا فهو من العالم فلا يكون قبل العالم • وايضا فان الموجود اما قائم بنفسه او قائم بغيره

وعلى الوجهين لا يمكن تقديره قبل العالم وان كان امرا مقدرا وجوده فالتقديرات الوهمية
مجوزات وليس كلما يجوزه العقل او يقدره الوهم يمكن وجوده جملة حاصلة فان وجود
عالم آخر وكذا الحالي مما لا يتناهى مما يجوزه العقل • وكذلك الاعداد التي لا تتناهى مما
يقدره الوهم وبالجملة الجائزات كلها لا يمكن ان توجد جملة حاصلة فيكون ما لا يتناهى مما
يحصره الوجود وذلك محال ونعلم ان تقدير ازمنة غير متناهية لا يكون كالتحقيق وما لم
يمكن وجوده جملة معا او متعاقبا لا يمكن ان يكون مستحقا بما لا يتناهى وان كانت المدة عبارة
عن عدم محض فلا تناهي فلا لا تناهي في العدم المحض • وجواب آخر نقول لم قلتم ان
المدة لو كانت متناهية لتناهى وجود الباري تعالى فان تناهي المدة كتناهي العالم مكانا
وهو مصادرة على المطلوب وتعبير عن محل النزاع ثم تناهي العالم مكانا ليس يقتضي تناهي
ذات الباري تعالى لانه لا مناسبة بينه وبين المكانيات والمكان كذلك تناهي العالم زمانا
لا يقتضي تناهي وجود الباري تعالى لانه لا مناسبة بينه وبين الزمانيات والزمان • ولم
قلتم ان المدة لو لم تكن متناهية في التقدير العقلي امكن ان يوجد فيها موجودات في التقدير
الحسي • شبهة اخرى • قال ابن سينا حكاية عن ارسطاطاليس كل حادث عن عدم فانه
يسبقه امكان الوجود ضرورة وامكان الوجود ليس عدما محضا بل هو امر ما له صلاحية
الوجود والعدم ولن يتصور ذلك الا في مادة فكل حادث فانه يسبقه مادة ثم تلك المادة
المتقدمة لا يتصور الا في زمان لان قبل ومع لا يتحقق الا في زمان فالمتقدم من قبل هو المعدوم
مع ليس الامكان قبل يقارن الوجود فهو اذن متقدم تقدما زمانيا فالعالم لو كان حادثا

عن عدم لتقدمه امكان الوجود في مادة تقدما زمانيا فهو اما ان يتسلسل فهو باطل واما ان تنتهي
الى حد لا يسبقه امكان فيكون واجبا بغيره وذلك ما ذهبنا اليه وهذه الشبهة هي التي حملت
المعتزلة في اعتقاد كون المعدوم شيئا وعن هذا صدرت الشيئية في الممكن وجوده لا المستحيل
ثبوته. الجواب انا قد بينا معنى الحدوث عن العدم انه الموجود الذي له اول لا عن شيء
فالامكان السابق عليه ليس يرجع الى ذات هو شيء حتى يحتاج الى مادة بل هو امر راجع الى
التقدير الذهني لان ما لا يجوز وجوده لا يتحقق له حدوث والقبلية والمعية راجعة ايضا
الى التقدير العقلي وانما يتصور نحن من حدوث العالم ما يتصورونه من حدوث النفوس الانسانية
كان نفس الانسان حادثة لها اول لا عن شيء حتى يمكن ان يقال انها مسبوقة بالعدم اي لم تكن
فكانت وهي ممكنة الوجود في ذاتها وامكانها لا يستدعي مادة يسبقها فان ذلك يؤدي الى
ان يكون وجودها ماديا فعلم ان الامكان من حيث هو امكان ليس يستدعي مادة وسبقه على الموجود
الحادث ليس الا سبقا في الذهن نسميه سبقا ذاتيا وذلك السبق ليس سبقا زمانيا وكذلك
القول في العقل الاول وساير النفوس كانها ممكنة الوجود بذاتها وامكان الوجود لها
سابق على وجودها سبقا ذاتيا وكذلك القول في الجسم الاول الذي هو ذات الافلاك
ونقول ان كل حادث حدوثا زمانيا او حدوثا ذاتيا على اصلكم فانه يسبقه امكان
الوجود فان الموجود المحدث قبله متردد بين طرفي الوجود والعدم وهذا التردد والسبق
والامكان كله يرجع الى تقديراتنا في الذهن ان الشيء في ذاته على صفة واحدة من الوجود
لكن الوجود باعتبار ذاته انقسم الى ما يكون وجود الموجود هو له لذاته اي غير مستفاد

١٣

من غيره فيقال الوجود اولى به واول والى ما يكون وجود الموجود هو له من غيره فيقال ليس
الوجود اولى به ولا اول فهذا الوجود لن يتحقق الا وان يكون مسبوقا بوجود لا اول له ولكن
له في ذاته امكان الوجود فيعبر عنه بانه مسبوق بامكان الوجود لا انه وجود يسبقه امكان
الوجود بل الوجود في ذاته وجود ممكن فقد وجد ها هنا سبقان سبق وجود الموجد
وسبق امكان الوجود ولكنا نعبر عنهما بعبارة عن السبق الثاني لم نعثر على معنى الا ان وجود
المستفاد لن يتحقق الا وان يكون ممكنا في ذاته فقدرنا فيه ترددا بين طرفي الوجود
والعدم واحتياج الى مرجح لولاه لما حصل له وجود فلو كان كل حادث محتاجا الى سبق
امكان وكل امكان يحتاج الى مادة وكل مادة الى زمان تسلسل القول فيه فيقال وتلك
المادة والزمان يحتاجان الى مادة وزمان ولما حصل وجود حادث اصلا فبطل الاصل
الذي وضعوا الكلام عليه بل لا بد من منتهى ينتهي اليه فيكون مبدعا لا من شيء ويكون ممكنا
في ذاته ولا يستدعي امكانه مادة وزمانا فكذلك يجب ان يتصور معنى سبق الامكان
وسبق العدم وسبق الموجد فان الموجد يسبق وجوده من حيث وجوده ويلزم من ذلك
ان يسبق العدم والامكان على الموجد سبقا تقديريا وقد تقدم الفرق بين التقدم الذاتي
والتقدم الوجودي فليتأمل ذلك. شبهة اخرى احتج بها ابو علي ابن سينا
قال اسلم ان العالم بما فيه من الجواهر والاعراض جائز الوجود بذاته لكن كلامنا في انه
هل هو واجب الوجود بغيره دائم الوجود بدوامه. قال والجائز ان يوجد وان لا
يوجد اذا تخصص بالوجود احتاج الى مرجح لجانب الوجود والحال لا تخلو اما ان يقال

ما يجوز ان يوجد عن الممتنع يجب ان يوجد حتى لا يتراخى عنه • واما ان يقال لا يجب ان يوجد حتى يتراخى
عنه ثم يوجد بعد ان لم يوجد لكن العقل الصريح الذي لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة اذا
كانت من جميع جهاتها واحدة وهي كما كانت وكان لا يوجد عنها شي فيما قبل مع جواز ان يوجد
وهي الان كذلك فالان لا يوجد عنها ايضا شي واذا الان فقد وجد فقد حدث امر لا محالة اما
صفة ارادة او طبع وقدرة او تمكن او عرض او سبب من الاسباب • ثم لا يخلو ذلك السبب فاما
ان يحدث في ذاته صفة او يحدث مباين عنه والكلام في ذلك الحادث على اي وجه كان كالكلام
في العالم فانا لا نجوز ان يحدث امر ما واذا لم يحدث فلا فرق بين حال ان يفعل وبين حال لا يفعل وقد
وجد الفعل فهو خلف • واما ان فرضنا هذا الان وضعا في التقدير العقلي ذاتا متعطلة عن الفعل
وهو باطل فنقيضه حق • الجواب قلنا انتم مطالبون باثبات ثلث مقدمات احداها
اثبات جواز وجود العالم في الازل والثانية اثبات ان ما يجوز وجوده يجب وجوده
والثالثة اثبات سبب حادث لا من حادث • اما الاولى فنحن قد اثبتنا استحالة وجود
امر جائز في ذاته مع وجود موجود واجب في ذاته في الازل من وجهين احدهما استحالة
اقتران وجود ما لا اول له مع وجود ما له اول فان الجمع بينهما من المحالات فالموجود الواجب
لذاته يجب ان يتقدم الموجود الجائز لذاته تقدما ما في وجوده حتى يكون الواجب موجودا
ولا وجود معه لا من حيث الوجود ولا من حيث الذات ولا من حيث الزمان ولا من حيث
الرتبة والمكان ولا من حيث الفضيلة • وبالجملة فحيثما تحقق الجواز والامكان في شي تحقق
نفي الازلية عنه واثبات الاولية له فان الازلية والاولية في شي واحد محال فقولهم

١٣

العالم جائز الوجود وكل جائز وجوده يجب وجوده ان كان ابدا جمع بين قضيتين متناقضتين
ومن اعترف بالجواز والامكان فقد سلم المسئلة من كل وجه فان الشي اذا تطرق اليه الجواز
الوجود تطرق اليه الجواز من سائر الوجوه اعني الوقت والمقدار والشكل اذا كان الموجود
قابلا لها او لواحد منها والثالث من وجوه الجواز اذا تخصص باحد الجائزين دون الثاني احتاج
الى مخصص فانتفى الوجوب والدوام عنه • واما الوجه الثاني في بيان الاستحالة ان الحوادث
التي لا تتناهى فقد بينا استحالتها فلو قيل ما المانع من وجود العالم في الازل كان الجواب
استحالة حوادث لا تتناهى لما بينا من البرهان الدال عليه • واما الكلام على المقدمة
الثانية وهي ان ما يجوز وجوده يجب وجوده • قلنا هذا الكلام متناقض لفظا ومعنى
اما اللفظ فان الجواز والوجوب متناقضان الا ان يقال ما يجوز وجوده في ذاته يجب
وجوده بغيره قيل وهذا ايضا باطل فان الوجوب بالغير انما يكون بايجاب الغير والجائز
انما يحتاج الى الواجب في وجوده لا في وجوبه فيكون وجوده بايجاد الغير ثم يلزم من حيث
النسبة وجوبه وقد تبين هذا المعنى فيما قبل • واما التناقض من حيث المعنى هو ان الجائز
وجوده ما لا يتناهى فلو كان كل ما جاز وجوده وجب وجوده لوجد ما لا يتناهى دفعة
واحدة واذ شرط الترتيب في الذوات حتى حصل في الوجود اول ثم ثاني ثم ثالث فالترتيب
في الذوات تقدما وتاخرا كالترتيب في الوجود اولا وآخرا وهذا بناء على ما ذكرناه من اثبات
تسلسل في اقسام التقدم والتاخر وذلك واجب لرعايته • واما الكلام على
المقدمة الثالثة وهي المعضلة الزباء والداهية الدهياء وكثيرا ما يراجع استاذنا واملنا

ترتيبي لوجود ذاته بحصول [illegible] شرط الترتيب في الوجود
حتى يحصل في وجود ذاته ازلي ليس بزمان [illegible]

ناصر السنة ابا القاسم سلمان بن ناصر الانصاري قدس الله روحه ونور ضريحه فيهما وتكلم
علينا ونزيد فيهما ان اثبات وجه فاعلية البارى تعالى مما يقصر عن ادراكه عقول العقلا ثم
الذي يستقر عليه كلامه ان قال فقد ثبت جواز وجود العالم عقلا وثبت حدوثه دليلا
ونعرف انه ما حدث بذاته فيجب نسبة حدوثه الى واجب الوجود بذاته . والخصم انما يطلب
وجه النسبة فان الموجد اذا كان لم يوجد فاوجد ونسبة الحادث اليه من الايجاد كنسبته
اليه حال الايجاد وبعده ولم يحدث امر ما ولا سبب فلم وجد او لم اوجد وبالجملة فما معنى
الايجاد والابداع ان قلت انه علم وجوده في هذا الوقت فاراد وجوده فيه قيل العلم عام التعلق
والارادة عامة التعلق فنسبة وجوده الى الارادة العامة في هذا الوقت على هذا الشكل
وكذلك القول في القدرة فانها في عموم تعلقها كالارادة والعلم فلا خصوص في الصفات
فكيف يخصص الفعل وهذا الموضع متشا ضلال لبعض المتكلمين . فان الكرامية اثبتوا احداث
في ذاته تعالى من الارادة والقول هي التي تخصص العالم بالوجود دون العدم فالمشية
القديمة عندهم تتعلق تعلقا عاما والارادة تتعلق تعلقا خاصا وفرقوا بين الاحداث
والمحدث والخلق والمخلوق . والمعتزلة اثبتوا ارادات حادثة لا في محل هي التي
تخصص العالم بالوجود دون العدم ولم يفرقوا بين الاحداث والمحدث والخلق والمخلوق
والاولى ان نسلك في حل الاشكال طريق ابطال مذهب الخصم ثم نشير الى ما يلوح للعقل
من معنى الايجاد . فنقول اتفقنا على ان العالم جايز لذاته يحتاج الى مرجح لجانب الوجود
على العدم فالمرجح لا يخلو اما ان يرجح من حيث هو ذات او من حيث هو موجود ولزم عليه ان

كيف يكون عدمه هذا الزمان على غير هذا الشكل

احدهما ان يكون كل ذات وكل وجود مرجحا . والثاني ان يحدث ما يجوز وجوده مما لا
يتناهى فان نسبة الجميع الى الذات والوجود نسبة واحدة والوجهان محالان واما ان يرجح
من حيث هو ذات او وجود على صفة او على اعتبار ووجه فان يرجح من حيث هو وجود على
صفة فقد سلمت المسئلة وبطل الايجاب الذاتي وان يرجح من حيث هو وجود على وجه كما قاله
الخصم انه واجب الوجود لذاته وانما اوجب من حيث انه واجب لذاته وهو وجود على
وجه فهو ايضا باطل فان وجوب الوجود لذاته معناه امر سلبي اي وجوده غير مستفاد
من غيره ومن فهم وجودا غير مستفاد لم يلزم منه ان يفهم منه انه مفيد غيره . وكذلك
من فهم انه عالم او عقل وعاقل كما قال الخصم لم يلزم منه ان يفهم منه انه موجد مفيد الوجود
لغيره لان معنى كونه عقلا عند الخصم معنى سلبي ايضا اي مجرد عن المادة وبان يكون مجردا عن
المادة لا يلزم ان يكون مفيدا الوجود لغيره فبطل الايجاب الذاتي من كل وجه وتعين انه انما
اوجد لكونه على صفة ولذلك الصفة من حيث ذاتها صلاحية التخصيص والايجاد عموما
بالنسبة الى ما حصل على الهيئة التي حصل وبالنسبة الى غيرها نسبة واحدة . ولها ايضا
خصوص وجه بالنسبة الى ما حصل دون ما لم يحصل وذلك الخصوص هو عند اضافتنا اياها
الى غيرها فنقول لما علم الباري تعالى وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه اراد وجوده
في ذلك الوقت فالعلم عام التعلق بمعنى انه صفة صالحة لان يعلم بها جميع ما يصح ان يعلم
والمعلومات لا تتناهى على معنى انه علم وجود العالم وعلم جواز وجوده قبل وبعد
على كل وجه يتطرق اليه الجواز العقلي والارادة عامة التعلق بمعنى انها صفة صالحة

لتخصيص ما يجوز ان يختص به . والمرادات لا تتناهى على معنى ان وجوه الجواز الممكنات
غير متناهية ولها خصوص تعلق من حيث انها تخصص الوجود حقيقة ما علم وجوده والقدرة
كذلك لها عموم تعلق من حيث صلاحية الصفة للايجاد مطلقا اي ايجاد كل ما يجوز
وجوده ولها خصوص تعلق من حيث انها توجد وتوقع ما علم واريد وجوده فان خلاف
المعلوم محال وقوعه . والصفات كلها عامة التعلق من حيث صلاحيته وجودها وذواتها
بالنسبة الى متعلقاتها التي لا تتناهى خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها الى بعض فالارادة
لا تخصص الوجود حقيقة الا ما علم وجوده . والقدرة لا توقع الا ما اراد وقوعه وتعلقات
هذه الصفات اذا توافقت على الوجه الذي ذكرناه حصل الوجود لا محالة من غير تغير يحصل
في الموجد . وانما يتعذر تصورها المعنى علينا لانا لم نخص من انفسنا ايجادا وابداعا
ولو كانت صفاتنا عامة التعلق قلنا اذا لم يتعلق الا بمعلوم واحد ولم تتعلق ارادتنا
الا بمراد واحد ولا قدرتنا الا بمقدور واحد لا على سبيل الايجاد ولم يتحقق بقاء صفاتنا
لكونها اعراضا فنفاها عقلا او حسا حدوثه بسبب لحدوث امر حتى لو قدرنا علما
وارادة وقدرة لها عموم التعلق بمتعلقات لا تتناهى على معنى صلاحية كل صفة
لمتعلقها وعينا صلاحية قدرتنا للايجاد وقدرنا بقاء الصفات فعلمنا وجود شيء
بعد [illegible] وارادتنا في وقت مخصوص ودخل الوقت [illegible] الشيء يقع ضرورة من غير
ان يتغير ذاتنا او يحدث امر وسبب لم يكن وهذا كما يقرره الخصم في العقل الفعال
وفيضه فانه يقول هو عام الافاضة واهب الصور على الاشياء من غير تخصيص

اسقط
معنى الفيض

ثم شيء لو وقع خصوص بالاضافة الى القوابل والشرائط التي تكون بحصول استعدادها
في القوابل فيختص الفيض بقابل مخصوص على قدر مخصوص فخصوص الفيض بسبب خارج عن ذات
الفيض لا يقدح في عموم الفيض باعتبار ذاته على ان الايجاب الذاتي عند الخصم فهو ذاتي
موجود عام لا خصوص فيه ولكنه انما يفيض منه واحد ثم من الواحد يفيض عقل ونفس
وفلك وكذلك من كل عقل ونفس وفلك حتى ينتهي الى العقل الاخير ثم يفيض منه
الصور على الموجودات السفلية وينتهي بالنفس الناطقة فنقول ما الموجب لحصر الموجودات
في هذه الذوات ولا خصوص في الفيض فان تناهي الموجودات عددا ومكانا كتناهي الموجودات
بداية وزمانا . فان قلتم ان الخصوص يستند الى قبول القوابل فتعدد الفيض بتعدادها
قيل لكم وكلامنا في اصل القوابل لم انحصرت في عدد معلوم ولم انحصرت السموات في سبع او تسع
ولم انحصرت العناصر في اربعة . ولم انحصرت المركبات في عدد معلوم ولم تناهت هذه الموجودات
فهلا ذهبت السموات الى غير نهاية مكانا كما ذهبت حركاتها الى غير نهاية زمانا فان لم
يتعين من ذلك برهان عقلي على ان العالم متناه مكانا قلنا ويمنعنا عن ذلك ايضا ذلك
البرهان بعينه كما بينا فكل ما ذكرتموه في العناية الالهية التي اوجبت ترتيب الموجودات
على نظامها الاكمل نعتقده بحرف الارادة الازلية التي اقتضت تخصيص الموجودات على النظام
الذي عليه اوليس لم يكف على اصلكم مجرد وجود مطلق حتى خصصتم بالوجوب ولم يكف
الوجوب حتى خصصتم بالتعقل ولم يكف التعقل حتى خصصتم بالعناية ثم عدتم
فقلتم هذه صفات اضافية او سلبية لا توجب كثرة في ذاته ولا تغيرا فما سميتموه تعقلا

نحن نقول هو علم ازلي وما سميتموه عناية نحن نقول ارادة ازلية وكما ان العناية عندكم
مترتبة على العلم فعندنا الارادة انما يتعلق بالمراد على وفق العلم فلا فرق بين الطريقين الا انهم
ردوا معاني الصفات الى الذات وعند المتكلمين معاني الصفات لا ترجع الى الذات
والاولى بالمناظر في هذه المسئلة ان يدفع الخصم الى تعيين محل النزاع وتبيين مذهبه ويستفيد
بذلك بطلان مذهب الخصم فانه يقول اول ما صدر عن الباري تعالى هو العقل الاول لانه
لا يصدر عن الواحد الا واحد ثم العقل اوجب عقلا اخر ونفسا وجسما هو فلك الافلاك
ويتوسط كل عقل عقلا ونفسا وفلكا حتى انتهت الافلاك بالفلك الاخير الذي يدبره
العقل الفعال الذي هو واهب الصور في هذا العالم وبتوسط العقول السماوية والحركات
الفلكية حدثت العناصر وبتوسطها حدثت المركبات واخر الموجودات هو النفس الناطقة
الانسانية لان الوجود ابتدأ من الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى الاخس وهو الهيولى
ثم ابتدأ من الاخس فالاخس حتى بلغ الاشرف فالاشرف وهو النفس الناطقة الانسانية
فيقال لهم هذه الموجودات السفلية على هيأتها واشكالها من انواعها واصنافها
التي نراها او حدثت دفعة واحدة ام على ترتيب فان وجدت دفعة واحدة بطل الترتيب
الذي اوجبوه في وجود الموجودات وان حصلت على ترتيب شيئا بعد شيء تحقق سبق
ذاتي وتاخر ذاتي بين المعلول الاول والمعلول الاخير فنقول ما نسبة المعلول الاخر
الى المعلول الاول من حيث الزمان فهما ان كانا في دفعة واحدة فهما غير زمانيين الا ان
النفس الانسانية حدثت حدوثا لم يكن قبل ذلك موجودة فتحققها اولا نسبة اليه
النفس الى العقل

الاول فان كان بينهما نفوس غير متناهية حدثت في ازمنة غير متناهية كان غير المتناهي
محصورا بين حاصرين وذلك محال وان كانت متناهية فقط قولهم ان الحوادث لا تتناهى اذ
لو كانت الحركات السماوية غير متناهية كانت الموجودات السفلية غير متناهية ايضا
وحصل لنا من تفسير ان المذهب بطلانه ثم هم متنازعون في الترتيب الذي ذكروه كان اصحابهم
كذا اختلفوا في المبادي اختلافا فاحشا فمنهم من قال اول الموجودات هو العنصر ثم العقل
ثم النفس ثم الجسم ومنهم من قال العقل ثم النفس ثم الهيولى ثم الافلاك ثم العناصر
ثم المركبات كما سياتي بيان ذلك **شبهة اخرى من شبه برقلس**
قال الباري تعالى جواد بذاته وعلة وجود العالم جوده وجوده قديم لم يزل فيلزم
ان يكون وجود العالم قديما لم يزل قال ولا يجوز ان يكون مرة جوادا ومرة غير جواد فانه
يوجب التغير في ذاته قال ولا مانع من فيض جوده اذ لو كان مانع لما كان من ذاته اذ المانع
الذاتي مانع ابدا وقد تحقق الجود بايجاد الموجود فهو خلف ولو كان المانع من غيره كان الغير
هو الحامل للواجب الوجود وواجب الوجود لا يحمل على شيء ولا يمنع من شيء **شبهة**
اخرى تقارب هذه قال ليس يخلو الصانع من ان يكون لم يزل صانعا بالفعل او لم يزل
صانعا بالقوة ولو كان الاول فالمصنوع معلول لم يزل وان كان الثاني فما بالقوة
لا يخرج الى الفعل الا بمخرج ومخرج الشيء من القوة الى الفعل غير ذات الشيء فيحتاج الى مغير
ذات الصانع مغير وذلك باطل **شبهة اخرى** له قال كل علة لا يجوز عليها
التحرك والاستحالة فانما يكون علة من جهة ذاته لا من جهة الانتقال من غيره وكل علة

من جهة ذاته فيفعلها من جهة ذاته واذا كانت ذاته لم تزل تفعلها لم تزل ع

الجواب قلنا ما المعني بقولك الباري تعالى جواد بذاته وما معنى الجود فان عندنا

وعندكم الجود ليس صفة ذاتية زائدة على الذات بل هي صفة فعلية والصفات عندكم

اما ان تكون سلوبا كالقديم والغني فان معنى القدم نفي الاولية ومعنى الغني نفي الحاجة

واما ان يكون اضافات كالخالق والرازق على اصطلاحنا والمبدا والعلة الاولى على

اصطلاحكم وليس لله تعالى صفة وراء هذين القسمين فالجود من قسم الاضافة لا من قسم

السلب بلا خلاف اذ لا فرق بين معنى المبدا وبين معنى الجود ومعناهما الفاعل الصانع

فكانكم قلتم صانع لذاته وهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب الاول فان الخصم

يقول ليس فاعلا لذاته وفعله ليس قديما لم يزل وفيه وقع الخلاف غيرتم العبارة

من الفعل الى الجود وجعلتموه دليل المسالة ✱ واذا كان معنى الجود راجعا الى

الفعل والايجاد فقوله مرة هو جواد ومرة غير جواد ومرة غير جواد كقوله

مرة فاعل ومرة غير فاعل وذلك ايضا محل النزاع فلم يجب ان يقال انه يوجب التغير ✱

واما حل الشبهة فيه من وجهين ✱ احدهما ان الفعل انما امتنع في الازل لا لمعنى

راجع الى الفاعل بل لمعنى راجع الى نفس الفعل حيث لم يتصور وجوده فان الفعل

ما له اول والازل لا اول له واجتماع ما لا اول له مع ما له اول محال فهو تعالى جواد

حيث يتصور الجود ولا يستحيل الموجود الذي لو فرض تحصل في زماننا فرقا لجاز

ان يوجد ازلا لان الباري تعالى جواد لذاته كان السؤال محالا لان الموجود المعين استحال

وجوده لم يزل لما استحاله وجود الموجود من المانع لقبض الجود لا منعا بكون ذلك جملة

او جزءا بل هو ممتنع في ذاته ✱ وهكذا الواحد والواحد ولا ما لوجده اخرا او اوجد جمع الموجودات

معا من غير ترتيب ولا حد على احد كان ذلك غير جائز بعند الخصم ولم يقدح في كونه جوادا

هذا كما يقوله المتكلم ان الباري تعالى يوصف بالقدرة على ما يجوز وجوده واما ما يستحيل

وجوده فلا يقال الباري تعالى ليس قادرا عليه بل يقال المستحيل في ذاته غير مقدور ولا

يتصور وجوده ✱ وهذا هو الجواب ايضا عن قولهم لو لم يكن صانعا فصار صانعا كان صانعا

بالقوة فصار صانعا بالفعل بغير ذاته ✱ فانا نقول انما لم يكن صانعا لم يزل لان الصنع لم

يزل مستحيل الوجود واذا استحال وجود الشيء في نفسه ولذاته لم يكن مقدورا فلا يكون

مصنوعا فقط واذا استحال وجود الشيء لمعنى اخر كان جائزا في ذاته فاذا زال ذلك المعنى تحقق

الجواز فصار مقدورا فيكون مصنوعا فالصنع لم يزل انما استحال لنفي اولية الازل

واثبات اولية الصنع فكان الجمع بينهما محالا فاذا نفيت الازلية تعينت الاولية فتحقق الجواز

فصح المقدور فوجد المصنوع ✱ وكذلك الجواب عن الشبهة الثالثة انه علة لذاته

فان معنى كونه علة اي مبدا لوجود شيء وانما امتنع وجود المعلول مع العلة معية بالزمان

فان ذلك يوجب كون العلة زمانية قابلة للتغير وذلك محال ايضا فيجب ان يتقدم في

الوجود لان وجود الباري تعالى واجب بذاته غير مستفاد من غيره ووجود العالم

مستفاد منه والمفيد انما تقدم في الوجود ✱ واما الوجه الثاني في حل الشبهة

ان نطالبهم اولا بقولهم عرفتم انه تعالى يجب ان يكون جوادا لذاته فالوا لان موجودا

[illegible]

ثم ان يفعل اكمل من موجود لا يفعل وان يصدر عنه موجودات اشرف من ان لا يصدر
قيل لو عكس الامر عليكم ان الموجود الذي لا يفعل اكمل فما جوابكم عنه اذ ليس هنا من القضايا
الضرورية خصوصا في موجود يكون كماله بذاته لا بغيره وانما يصدر عنه فعل لو يفعل
لا لغرض لا ليكتسب به حمدا ولا لانه مما يتعلق بالسافل العرى لو كان موجودان احدهما
كماله بذاته والثاني كماله من غيره تشهد العقل بالضرورة ان الذي كماله بذاته اشرف واكمل
من الذي كماله بغيره والموجود الذي لو لم يفعل فعلا كان ناقصا وليس بكامل الذات بل هو
ناقص مستكمل من غيره فلن يصلح ان يكون واجب الوجود بذاته ● واما حل الشبهة الثانية
نقول ما المعنى بقولكم اذا لم يكن صانعا ثم صار صانعا فقد تجدد امر تقول لو تجدد في ذات
الصانع امر تجدد في غير ذاته والاول غير مسلم ● والثاني مسلم وهو محل النزاع
وقولهم كان صانعا بالقوة ايضا مشترك فان القوة يريد بها الاستعداد المجرد وتراد بها
القدرة ● والاول غير مسلم والثاني مسلم وهو محل النزاع ولا يحتاج الى مخرج الى الفعل
واما حل الشبهة الثالثة فان كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فانها لم تكن علة
من جهة ذاتها غير مسلم بل هو باطل على اصله بالعقل الاول فانه لا يجوز عليه التحرك
والاستحالة فانه ليس علة من جهة ذاتها غير مسلم بل هو باطل على اصله بالعقل الاول
فانه لا يجوز عليه التحرك والاستحالة فانه ليس علة من جهة ذاته بل هو معلول للواجب
الوجود وعلة من جهة كونه واجبا به لا بذاته وكذلك العقول لما بعدها لا تقبل التحرك
والاستحالة وليست علة الا من جهة ذواتها ● وَمما يعتمد في اثبات حدث العالم

ان يفرض الكلام في النفوس الانسانية ونثبت تناهيها عددا ثم نرتب عليه تناهي الاشخاص الانسانية
ونرتب عليه حدوث الامزجة وتناهيها ثم نرتب عليه تناهي الحركات الدورية الجامعة للعناصر
ثم نرتب عليه تناهي المتحركات والحركات السماوية فثبت حدث العالم باسره وهي اسهل الطرق
واحسنها ● فنقول قد تقرر في اوايل العقول ان كل عدد او معدود موجود بالفعل اذا كان
غير متناه بالفعل فانه لا يقبل الزيادة والنقصان وان الزايد لا يكون مثل الناقص قط وان ما
تناهى من طرف تناهى من ساير اطرافه ● والنفوس الانسانية عند القوم موجودات بالفعل
مجتمعة في الوجود وهي قابلة للزيادة والنقصان فان الزمان الذي نحن فيه قد اشتمل على
اشخاص انسانية متناهية ولكل شخص نفس اذا اضيفت تلك النفوس الى ما مضى من الاشخاص
التي بقيت نفوسها كانت لا وايل منها انقص وهي مع الزيادة ازيد وكذلك في زمان ساعة
تتزايد النفوس ابدا وما قبل الزيادة في كل وقت يستحيل ان يكون غير متناه وذلك لان نسبة ما مضى
الى الحاصل نسبة الناقص الى الزايد وحيثما تمادى الى الاول صار انقص كما اذا تمادى الى الآخر صار
ازيد ومثل هذا مستحيل فيما لا يتناهى موجودا لم موجودا بالفعل محصورا في الوجود نعم
ربما يتطرق في الموجودات المتعاقبة في الوجود انها لا تتناهى اولا ولا قبل آخر واخر بعد اول
وانها اذا اجازت غير متناهية آخرا جازت غير متناهية اولا وهذا الطرف وان كان خطأ
عند العقل الا ان الخيال ربما يعين هذا الراي لكن الغرض اذا كان في موجودات غير
متناهية مجتمعة في الوجود لا متعاقبة اعدادا ومعدودات بالفعل لا بالقوة فيعلم بها
ضرورة ان لا تقبل الزيادة والنقصان اذ لو قبلت وهي غير متناهية لكان الزايد مثل الناقص

والذي يوضحه ان كل جملة موجودة الآحاد بالفعل اذا ان يجعلها عدد معلوم او نقص منها
عدد معلوم محصور يجب ان يكون على نسبة من تلك الجملة اما نسبة النصف او الثلث او
الربع او غير ذلك من النسب. واذا كانت الجملة غير متناهية بالفعل استحال تقدير النسبة
اليها فان ما لا يتناهى لا نصف له ولا ثلث ولا ربع. واذا تحققت النسبة دل ذلك على ان الجملة
محصورة معدودة متناهية وليس يلزم على ما ذكرناه كون العدد غير متناه فانا لسنا
نسلم ذلك في عدد معلوم موجود ومعنى قولنا ان العدد لا يتناهى انه في التقدير الوهمي
لا يتناهى وكما ان العدد على الاطلاق معلوم من غير ربط بمعدود وكذلك النصف والثلث
والربع على الاطلاق معلوم من غير نسبة الى ما لا يتناهى. انما المستحيل اثبات اعداد
موجودة غير متناهية. واذا تحقق بطلان النفوس الغير المتناهية وكانت كل نفس
متعلقة ببدن تحقق بطلان الابدان الغير المتناهية. ثم اذا تناهت الابدان والنفوس
الانسانية تناهت الامتزاجات العنصرية فتناهت الحركات الدورية السماوية فتناهت
المحركات الروحانية فتناهى العالم باسره فكان له اول بمبدأ ابتدأ فاما تقدير سبق عدم
عليه يمكن ان يكون قبله فهو تقدير خيالي كتقدير خلاء وراء العالم يمكن ان يكون فيه فالخلاء
بالنسبة الى العالم مكانا كالعدم بالنسبة اليه زمانا وتقدير بينونة وراء العالم غير
متناهية كتقدير ازمنة قبل العالم غير متناهية. ولو سأل سائل هل يمكن تقدير عالم آخر
وراء هذا العالم ووراء ذلك العالم عالم آخر الى ما لا يتناهى كان السؤال محالا. كذلك
لو سأل هل يمكن تقدير هذا العالم او عالم آخر قبله بزمان وقبل ذلك القبل بزمان الى ما لا

يتناهى كان السؤال ايضا محالا فليس قبل العالم الا موجده ومبدعه قبلية الايجاد والابداع لا
قبلية الايجاب بالذات ولا قبلية الزمان كما ليس فوق العالم الا مبدعه فوقية الابداع والتشرف
لا فوقية الذات ولا فوقية المكان والله اعلم. والاولى في هذه المسألة البحث عن محل النزاع
وتنقيح موضع التشاجر حتى اذا تعين وتنقح هان الامر عليه ويكون التوارد بالنفي والاثبات
على محز واحد من وجه واحد فيتضح انقسام الصدق والكذب والحق والباطل فيه ولا يتبين
محل النزاع الا بالبحث عن اقسام التقدم والتأخر. فنقول التقدم والتأخر يطلق
ويراد بهما التقدم بالزمان والتأخر به كتقدم الوالد على الولد. ويطلق ويراد بهما التقدم
بالمكان والتأخر به كتقدم الامام على المأموم. وقد يسمى هذا القسم تقدما بالرتبة. ويطلق
ويراد الفضيلة كتقدم العالم على الجاهل. ويطلق ويراد به التقدم بالذات والتأخر به
كتقدم العلة على المعلول وهو لما تصوروا في اطلاق لفظ الذات لانهم ارادوا بها العلة والذات
اعم من العلة فكان من حقهم ان يقولوا التقدم بالعلية. ثم العلة الغائية تتقدم على المعلول
في الذهن والتصور لا في الوجود فهي متأخرة في الوجود متقدمة في الذهن بخلاف العلة
الفاعلية. والعلة الصورية مقارنة في الوجود فافهم هذا فانه نافع في نفس المسألة.
ومنهم من زاد قسما خامسا وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين. ولو
طالبهم مطالب بحصرهم الاقسام في اربعة او خمسة لم يجدوا على الحصر دليلا سوى
الاستقراء حتى لو قيل لهم ما انكرتم من زاد سادسا وهو التقدم والتأخر في الوجود فقط
من غير التفات الى الايجاب بالذات ولا التفات الى الزمان والمكان. وتقدم الواحد على الاثنين

شديد الشبه بهذا القبيل فإن الواحد ليس بعلة بل لزمه الاثنان ضرورة . بل يمكن أن يتصور
شيئان أحدهما وجوده بذاته . والثاني وجوده مستفاد من غيره ثم بعد ذلك يقع البحث
في أنه يستفيد وجوده منه اختيارا أو طبعا أو ذاتا هذا معقول بالضرورة . ثم يجب
أن نعرض تقدم الوجود المفيد على وجود المستفيد من حيث الوجود فقط من غير أن يخطر
بالبال كون المفيد علة له لذاته أو لصفة ثم يقع بعد ذلك الالتفات إلى أن وجود المستفيد
منه وجود واجب لأنه علة أو لا يجب به فإن الوجوب بالغير لازم له فإنه يحسن أن يقال
وجد عنه فوجب ولا يجوز أن يقال وجب به فوجد عنه . ولكل معنى من معاني التقدم والتأخر
معية في مرتبة لا يجامع التقدم والتأخر في تلك المرتبة ويجامع في مرتبة أخرى مثاله
تقدم السبب على المسبب ذاتا ووجودا ومقارنته معا زمانا أو مكانا . فإذا ثبت هذا
قلنا أما التقدم والتأخر الزماني فيجب نفيهما عن الباري تعالى وكما لا يجوز أن يتقدم العالم
زمانا لم يجز أن يكون مع العالم زمانا فإنا قد نفينا التقدم الزماني نفينا المعية الزمانية
ومثار الشبهة والخيال هاهنا . فإن زالت سفينة النظر عن هذه العقبة فإن أهل الحق
السبق في المسألة فإن ما لا يقبل الزمان ولم يكن وجوده وجودا زمانيا لم يجز عليه التقدم والتأخر
والمعية الزمانية كما أن ما لا يقبل المكان ولم يكن وجوده مكانيا لم يجز عليه التقدم والتأخر
والمعية المكانية . وقول الخصم إن العالم دائم الوجود معه إيهام بالزمان فيقال يجوز
أن يكون موجودان أحدهما متقدم بالذات والآخر متأخر بالذات ويكونا معا في الزمان
فإن التقدم بالذات لا ينافي المعية في الزمان كوجود السبب على المسبب وحركة اليد على

حركة المفتاح في الكم لكن إذا كان وجودهما زمانيين . فأما وجود لا يقبل الزمان أصلا
كيف يطلق عليه معية بالزمان وكذلك التقدم بالمكان والمعية به فإن السبب والمسبب قد
يكونان معا في المكان ويسبق أحدهما الآخر بالذات لكن إذا كان وجودهما مكانيين فأما
وجود لا يقبل المكان أصلا كيف يطلق عليه معية المكان ونحن لا ننكر أن الوهم يرتمي إلى مدة مقدرة
قبل العالم كما يرتمي إلى فضاء مقدر فوق العالم وذلك وهم مجرد وخيال محض بلا انتهاء ولا نهاية
كما يقدره الكرامي ولا مدة ولا زمان كما يقدره الوهمي . ولو قدر تقدير عالم آخر فوق هذا العالم
لم يؤد ذلك إلى تجويز عوالم هي أجسام لا تتناهى إذ قد تبين بالبرهان استحالة أبعاد لا تتناهى
في الملاء والخلاء كذلك لو قدر تقدير عالم آخر قبل هذا العالم لم يؤد ذلك إلى تجويز عوالم
متحركات لا تتناهى إذ قد تبين بالبرهان استحالة مدة وعدة لا تتناهى . ورجع الحاصل إذن
إلى بيان استحالة وجود جسم لا يتناهى بعدا . وبيان استحالة وجود أجسام لا تتناهى زمانا
ولم يلزم من تقدير جسم لا يتناهى بعدا . ولو كان ذلك مستحيلا أن يكون مع الباري تعالى بالمكان
كذلك لم يلزم من تقدير حركات لا تتناهى زمانا أن يكون مع الباري تعالى بالزمان فإنه تعالى غير
قابل للزمان والمكان فكان الله ولم يكن معه شيء إذ لم يكن معية بالذات ولا بالوجود ولا
بالرتبة المكانية والزمانية . ولم يلزم من إطلاق كونه موجدا أن يكون الموجود منه معه في الوجود
ولا لزم من إطلاق كونه موجبا أن يكون الموجب معه في الوجوب ولا لزم من كونه موجبا
أن يكون الموجب معه في الوجود فإن الوجود المستفاد لا يجامع الوجود المفيد فكان متأخرا من كل وجه وعلى
كل معنى من أقسام التقدم عنه سوى المطلق على قسم واحد أو في قسم ركنين فهذا هو التحقيق عن محل النزاع وإنما غلط
. فلم ينزه الإلهي وشبهه في إثبات الزمان كما أن الكرامية شبهه في إثبات المكان والله أعلم

القاعدة الثانية في حدوث الكائنات

مذهب اهل الحق من اهل الملل واهل الاسلام ان الموجد لجميع الكائنات هو الله تعالى لا موجد ولا خالق الا هو والفلاسفة جوزوا صدور موجود من غير الله بشرط ان يكون وجود ذلك الغير مستندا الى موجود آخر حتى ينتهي الى واجب الوجود بذاته ثم هم مختلفون في انه هل يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد فذهب اكثرهم الى انه واحد من كل وجه فلا يصدر عنه الا واحد ثم اختلفوا في ذلك الواحد فقال بعضهم هو العقل وقال بعضهم هو العنصر ثم العقل . واختلفوا في الصادر عن المعلول الاول فقال بعضهم هو النفس وقال بعضهم هو عقل آخر ونفس وفلك هو جسم وكذلك يصدر عن كل عقل عقل حتى انتهى بالعقل الاخير الذي هو مدبر فلك القمر الفعال الواهب الصور على مركبات العالم . ومن قدماء الاوائل من جوز صدور شيء متكثر من واجب الوجود واختلفوا فيه فمنهم من قال هو الماء ومنهم من قال هو النار . ومنهم من قال هو الهواء . ومنهم من قال هو اجسام لطيفة بسيطة تركبت او اجزاء صغار اجتمعت فحدث العالم ومنهم من قال هو العدد ومنهم من قال هو المحبة والغلبة على ما قررنا تفصيل مذاهبهم في ارشاد الى عقائد العباد . واما المجوس فلهم تفصيل مذهب في حدوث الكائنات وسبب امتزاج النور والظلمة وسبب الخلاص لكن اتفقوا على نسبة الخير والصلاح الى النور ونسبة الشر والفساد الى الظلمة . واما المعتزلة القدرية فاثبتوا القدرة الحادثة تاثيرا في الايجاد والاحداث . ثم الحركات والسكنات وبعض الاعتمادات والاعتقادات والنظر والاستدلال والعلم الحاصل به . وبعض الادراكات وهي التي يجد الانسان من نفسه

انما تتوقف على البواعث والدواعي وورد التكليف بمباشرتها او الكف عنها . ووافقنا الفلاسفة على ان جسما ما او قوة في جسم لا يصلح ان يكون مبدعا للجسم . ووافقنا المجوس على ان الظلمة لا يجوز ان تحدث باحداث النور . ووافقنا المعتزلة على ان القدرة الحادثة لا تصلح لاحداث الاجسام والالوان والطعوم والروايح وبعض الادراكات والحيوة والموت وللمعتزلة اختلاف مذهب في المتولدات . وانما اوردنا هذه المسلة عقيب حدوث العالم لان الدليل لما قام على ان الممكن بذاته من حيث امكانه استند الى الموجد وان الايجاد عبارة عن افادة الوجود فكل موجود ممكن مستند الى ايجاد الباري تعالى من حيث وجوده والوسايط معدات لا موجبات وهذا هو مدار المسلة . ولنا في تقرير هذا المعنى كلام مع الفلاسفة على مقتضى قواعدهم وكلام مع المعتزلة على موجب عقايدهم

اما الكلام على الفلاسفة

فنقول كل موجود بغيره ممكن باعتبار ذاته لو جاز ان يوجد شيئا فاما ان يوجد باعتبار انه موجود بغيره الا بشركة من ذاته اذ لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يخرج وجوده عن حقيقته وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود والامكان طبيعته طبيعة عدمية فلو اثر في الوجود لاثر بشركة العدم وهو محال . وهذا البرهان انما نقلناه عن قولهم في الجسم انه لا يوثر في الجسم ايجادا او ابداعا اذ الجسم مركب من مادة وصورة فلو اثر لاثر بشركة من المادة والمادة لها طبيعة عدمية فلا يجوز ان يوجد شيئا فالجسم لا يوجد ايضا فامكان الوجود كالمادة ونفس الوجود كالصورة وكما ان الجسم لا يوثر من حيث صورته الا بشركة من المادة كذلك الموجود

او باعتبار انه ممكن بذاته او باعتبارهما جميعا لا الى
ان يوجد حينا ما باعتبار انه موجود بغيره

بغيره الممكن بذاته لا يؤثر من حيث وجوده الا بشركة من امكان الوجود فلا موجد على الحقيقة
الا بوجود واجب بذاته من كل وجه لا يشوبه امكان ولا عدم من وجه والوسايط انما هي
انما معدات لا موجدات. فان قيل الممكن باعتبار ذاته انما يوجب غيره او يوجده
باعتبار وجوده بغيره وحين لاحظنا جانب الوجود بقطع نظرنا عن الامكان والعدم
فان الامكان قد زال بثبوت الوجود وحصل الوجوب بدل الامكان فلا التفات الى الامكان اصلا الى
فلم يؤثر بشركة الامكان. الجواب انا اذا كان الوجود من حيث هو وجود مؤثرا من غير ملاحظة
الى جهة الامكان في الجواز فليؤثر وجود كل موجود حتى لا يكون العقل بالايجاب اولى من النفس
او الجسم وحتى يكون الجسم مؤثرا في الجسم باعتبار صورته لا من حيث مادته فان الوجود من
حيث هو وجود لا يختلف وانما الاختلاف في كل موجود انما يرجع الى الفواصل. فان قيل
العقل الاول انما يوجب شيئا اخر بسبب اعتبارات في ذاته فهو من حيث وجوده بواجب الوجود
يوجب عقلا او نفسا ومن حيث انه ممكن بذاته يوجب جسما هو صورة ومادة فقولكم ان جهة
الامكان غير ملتفت اليها اصلا باطل. فان جهة الوجوب تناسب وجود العقل والنفس
وجهة الامكان تناسب وجود المادة والصورة وانما حملنا على هذه الاثنات الايجاب ان الواحد
لا يجوز ان يصدر عنه الا الواحد فانه لو صدر عنه اثنان لكان من حيثيتين مختلفتين ولو ثبت
له جهتان لتكثرت ذاته وقد دل البرهان على ان واجب الوجود لا يجوز ان يتكثر. الجواب
قلنا لو كان العقل انما اوجب باعتبار انه واجب بغيره لا وجب الجسم جسما او نفسا باعتبار انه
واجب بغيره فان قضية الوجوب بالغير لا تختلف الا ان يكون احدهما بغير واسطة والثاني

بواسطة والا فمن حيث ان الجسم ذو مادة لا يمتنع عليه الايجاد من حيث انه واجب لغيره
كما ان العقل من حيث انه ذو امكان في ذاته لم يمتنع عليه الايجاب والايجاد من حيث انه واجب
بغيره فقولوا ان الجسم يجوز ان يوجب جسما او قوة في جسم يجوز ان يوجب جسما او صورة الجسمية
يجوز ان يوجب جسما وهذا مستحيل بالاتفاق. ثم نقول ههنا مقتضيات اربعة
عقل ونفس وفلك هو صورة ومادة وهي جواهر مختلفة متباينة بالحقائق تستدعي
مقتضيات اربعة مختلفة بالحقائق ايضا فعليكم ان تثبتوا في المعلول الاول لهذه الحقائق
بحيث يناسب كل واحد واحدا والا يلزم ان يصدر عن شيء واحد اشيا وذلك محال عندكم
وعليكم ايضا ان تثبتوا ان تلك الاعتبارات المقتضية لا يرجع الى اضافات وسلوب فان كثرة
الاضافات والسلوب وان لم توجب كثرة في الذات الا انها لا توجب اشيا فان ذات واجب
الوجود واحدة من كل وجه الا انها متكثرة بالاضافات والسلوب والصفات الاضافية
والسلبية لا توجب اشيا متعددة اذ لو اوجبت لاضيف الى واجب الوجود جميع الموجودات
اضافة واحدة من غير وسايط وذلك محال عندكم فهم بين امرين متناقضين ان اثبتوا في
المعلول الاول صفات ايجابية مختلفة الحقائق فقد ناقضوا مذهبهم حيث قالوا الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وان قالوا هذه الصفات التي تثبت له اضافية او سلبية لزمهم ان
يثبتوا مقتضيات متعددة لواجب الوجود لان له صفات سلبية وصفات اضافية وذلك
ايضا ناقض مذهبهم وهذا الزام افحام لا محيص لهم عنه. ثم نفصل القول بعد
الاجمال فنقول اذا كان المقتضي منفصلا معلولا مختلف الانواع يجب ان يكون المقتضي ايضا

مقتضٍ لا معلول ما اختلاف الحقائق وما القسم الا امرين احدهما كونه واجبا لغيره والثاني كونه
جائزا لذاته وكونه واجبا بغيره اوجب عقلا ونفسا وكونه ممكنا بذاته اوجب صورة ومادة
فما انتم صدور موجودين جوهرين متباينين انهما من جهة واحدة وذلك ايضا يناقض مذهبهم
اراد من لكنتم بهما ان تعتذروا عن منع الالزامين فقال الواحد لا يصدر عنه الا واحد
كما ذكرنا الا ان العقل الاول انما تكثر باعتبار ذاته لا مستفادا من غيره لان الامكان
له من ذاته لا من غيره والوجود له من غيره لا من ذاته فلم يستفد الكثرة من واجب الوجود
لعمري لما حصل العقل حصلت له اعتبارات اربعة احدها كونه واجبا بغيره والثاني
كونه عقلا والثالث كونه واحدا في ذاته والرابع كونه ممكنا في ذاته فاوجب من حيث
هو عقل عقلا ومن حيث هو واجب الوجود نفسا ومن حيث هو واحد صورة ومن حيث هو ممكن موجود
مادة وهذه الاعتبارات مختلفة الحقائق اوجبت جواهر مختلفة الانواع انظر وابصر
الافتقار الى هذا الاعتذار هل هو الا تحكم محض لم يدل عليه دليل عقلي ولا شاهد حسي
بل هو اقل شيء من طرد الفقهاء اذ ذاك شرط الوجود انما الاعلى اعتبارات كلها يرجع الى
عبارات فقط البهم ولا يصححه فقه المناسبات ولا يجد دا الى اثباتها سبيلا ثم نقول كونه
واجب الوجود بغيره امر اضافي لا محالة لان كونه واجب الوجود بعد العلة او موجبا او مبدعا
امر اضافي لا يتكثر به الذات فاذا كان الايجاب اضافة ويكون من الموجب والموجب اضافة
لا محالة والامر الاضافي قد يتكثر ويتعدد ولا يتكثر به الذات فلو صلح ان يكون موجبا في
العقل الاول لعقل آخر فهلا كثرت الاضافات في حق واجب الوجود حتى يتحقق له بنسبة الايجاب

٢٣

الى موجب موجب فكثرة النسب الاضافية ولا يتكثر بها الذات وهذا كما يقررونه في العقل الفعال
الذي هو واهب الصور على العالم الجسماني فانه ما من صورة تحدث في العالم الا وهي من فيضه
وبسببه ثم تختلف الصور باختلاف الانواع والاصناف الى ما لا يتناهى ولا تختلف الصفات
في الفايض بما هو نعت واحد والصور تختلف وتتكثر بحسب القوابل والحوامل ولو اختلفت
النسب فانما هي اضافات لا صفات حقيقية كذلك يجب ان يقال في واجب الوجود بذاته
انه ينسب اليه الكل نسبة واحدة من حيث وجودها الممكن ثم الاختلافات بحسب القوابل او
تكون الاضافات والسلوب كثيرة وتتعدد الموجبات بحسب تلك ولا يوجب ذلك كثرة في الذات
كما قالوا في المعلول الاول ونقول كون العقل الاول عقلا امر سلبي عندكم لان معنى
كونه عقلا انه مجرد عن المادة والتجرد عن المادة سلب المادة ونفيها والنفي كيف يناسب وجود
جوهر عقلي هو عقل كيف والسلوب كثيرة فهلا اوجب بكل سلب جوهرا عقليا فانه كما
يسلب عنه المادة يسلب عنه الصورة اعني الصورة الجسمية ويسلب عنه الكيفية والكمية
والوضع والحيز والمكان والزمان ولم يجب ان يقال يلزم عنه بكل سلب جوهر عقلي ومثل هذه
السلوب قد تتحقق في حق واجب الوجود ايضا ولا يوجب بكل سلب جوهرا عقليا وان سلم
ذلك حصل غرضنا من اضافة الكل اليه ثم نقول ايضا كونه واجب الوجود بغيره اولى
بايجاب نفس من كونه مجردا عن المادة ولو عكس الامر عليكم فجعل ما ذكرتموه من الوجوب
بالغير موجبا للعقل وما ذكرتموه من التجرد عن المادة موجبا للنفس اي محال كان يلزم منه
اي خلل كان يحصل فهل هو الا تحكم بارد مبني على تقليد او تقليد استند الى تحكم ونقول اعدادهم

اعتبارات اربعة وقضيتم بوحدة العقل في ذاته . وقلتم ان الوحدة توجب شيئا واحدا
فبينوا ما هو المستفاد من الباري تعالى وما هو له من ذاته فان الذي له من ذاته ليس هو الا
امكان الوجود . بقيت اعتبارات ثلثة ان كانت مستفادة من الاول استند عنه ثلثة مقتضيات
وواجب الوجود واحد من كل وجه وان كانت له لذاته اي من لوازم ذاته فقد بطل قولكم ان الذي
له من ذاته هو الامكان فقط ثم الامكان لا يناسب الا المادة لان طبيعة المادة طبيعة عدمية
لها استعداد قبول الصورة والامكان طبيعة عدمية ايضا لها استعداد قبول الوجود تقبل الصورة
ولا موجب لها . ومما تقضي منه العجب ان الجسم الذي هو مركب من جوهرين محققين مادة وصورة
لا يجوز ان يوجب جسما مثله وشيئا ما له وجود بغيره وامكان بذاته يوجب جواهر عقلية
حقيقية مختلفة بالنوع لا يجوز ان تشترك في مادة مع ان الامكان ليس يحقق له وجود الا في الذهن
والمادة تحقق لها وجود في الخارج فعرف بهذه الحجة اما ان الواسطة التي اوجبوا وجودها
حتى توجب الموجودات لا يحتاج اليها . ثم نقول من اين لكم ان بعد اعتبارات في الصادر
الاول صدرت عنه بها اربعة جواهر فما قولكم في الصادر الثاني والثالث افيصدر عن كل واحد
على مثال ما صدر عن الاول ام يتغير الترتيب فان كان على مثال الاول فيجب ان يصدر عن كل
واحد من الاربعة اربعة جواهر فيتضاعف الاعداد اربعة في اربعة وذلك على خلاف الوجود
او يصدر عن العقل الثاني اربعة اخرى فما الموجب للوقوف على تسعة من العقول وتسعة من
النفوس وتسعة من الافلاك واربعة من العناصر فهلا زاد الى ما لا يتناهى او هلا زاد بعدد
معلوم او هلا نقص فهل الانتهاء الى عدد معلوم ثم الوقوف عليه الا تحكما محضا . ثم ما

الموجب حتى تغير التاثير من السماوي المتركب تركيبا لا ينحل قط المتحرك تحركا على الاستدارة
لا يسكن قط الى العناصر والمركبات تركيبا لا يبقى دهرا قط ولا يثبت على حال قط المتحرك تحركا على الاستقامة
ثم الانتهاء الى النفس الانسانية والوقوف عليها اخرا وما الموجب لتقدير النجوم والشمس والقمر
باقدارها المعلومة حتى صار منها ما هو اكبر ومنها ما هو اصغر . وما الموجب لتعيين القطبين
بالموضع المعلوم مع ان الكل كرة واحدة . وليس بعض الاجزاء بتعيين القطب اولى من بعض فان كنتم عجزتم
في طلب العلة لكل شيء وادعيتم ان كمال النفس الانسانية ان تتجلى لها حقائق الموجودات بتصورهم
بالفكر العقلي في الالهيات وكيفية الابداع فاتونا بجواب هذه الاسولة وان ابيتم الا اعترافكم
بحيرتكم وان اثبتم الوجود على خلاف الترتيب الذي وضعتم ولم تبينوا قاعدتكم على ما مهدتموه
عرف بطلان مذهبكم من كل وجه وعلم بالضرورة استناد الموجودات الى صانع عالم قادر مختار
ابدع الخلق بقدرته ابتداعا واخترعهم على مشيته اختراعا ثم سلكهم في طرق ارادته
وبعثهم على سبل مشيته لا يملكون تأخرا عما قدمهم اليه . ولا يستطيعون تقدما الى ما اخرهم
عنه . وهذا القدر يكفي في هذه المسألة من الرد على الفلاسفة المتفقين على راي ارسطاطاليس
ونسرد على البناء عند تعقبنا اراء ارباب المقالات **واما المجوس** فمذهبهم بني على
قاعدتين احدهما ذكر سبب امتزاج النور بالظلمة . والثانية ذكر سبب خلاص النور
من الظلمة والاولى هي المبدأ . والثانية هي المعاد وذلك لانه لزم عليهم ان النور اذا
كان ضد الظلمة جوهرا وطبعا وفعلا وحيزا وهما متنافران ذاتا وطبيعة فكيف امتزجا
وما الموجب لاجتماعهما حتى حصل الامتزاج وحصل بحصول المزاج صور هذا العالم ثم هل يبقى

هذا الامتزاج ابد الآبدين ويلزم عليه كون اجزاء النور معذبة ابد الآبدين لم تتخلص بوجه ما فاما
الموجب للخلاص فصار منار المسألة خلاصهم تعذيبهم ابد الآبدين • قالت طائفة منهم ان النور
فكر في نفسه فكرة ردية فحدث منها الظلام متشبثا ببعض اجزاء النور • وهذا على قول من قال
بحدوث الظلام • فيقال لهم اذا كان النور خيرا محضا لا شر فيه بوجه فما الموجب لحدوث
الفكرة الردية فان حدثت بنفسها فهلا حدث الظلام بنفسه من غير ان ينسب اليه وان حدثت
بالنور فالنور لما احدث اصل الشر ومنبع الفساد فانه لا يكون كل فساد في العالم انما ينسب
الى الظلام والظلام ينسب الى الفكرة وكانت الفكرة سببا للشر والفساد • ومن العجب انهم احترزوا
حتى لم ينسبوا الشر الجزئي الى النور في الحوادث ولزمهم ان ينسبوا اكل الشر واصل الفساد اليه
ومن قال بقدم الظلام فما اورد عليه ان العقل يقضي ضرورة ان شيئين متنافرين غاية التنافر طبعا
لا يمتزجان الا بقاسر فانهما لو امتزجا بذاتيهما بطل تنافرهما بذاتيهما وما هو متنافر ذاتا لا يجوز
ان يجتمع ذاتا فالذات الواحدة لا توجب اجتماعا وافتراقا وذلك يقتضي ان لا يحصل وجودهما
وقد حصل فهو خلاف • ونقول ايضا الظلام لا يخلو اما ان يكون موجودا حقيقة او لم يكن
فان كان موجودا وجودا حقيقيا فقد ساوى النور في الوجود وبطل الامتياز عنه من كل وجه
وكذلك تساويا في القدم والوحدة ثم الوجود من حيث هو وجود خير لا محالة فلم يكن
الظلام شرا محضا • وان لم يكن موجودا حقيقة فما ليس بموجود كيف يكون قديما وكيف يعادي
ضده وكيف يحصل منه امتزاج وكيف يحصل من امتزاجه وجود العالم • ونقول على كم
وجود خير من شر ووجود شر من خير لا يتصور ومن قال بحدوث الظلام فقد لزمه حدوث شر

من خير ثم حدوث العالم من الامتزاج وذلك حدوث خير من شر ومن قال بقدمه فقد لزمه حصول
العالم من الامتزاج والامتزاج ان كان خيرا فهو حصول خير من شر وان كان شرا فهو حصول شر من
خير ثم لو كان الامتزاج خيرا وجب ان يكون الخلاص شرا لانه ضده ولو كان شرا فالخلاص خير وعلى اي
وجه تقدر فلا بد من حصول خير من شر وحصول شر من خير • ونقول ايضا العقل بالضرورة
يقضي بان امتزاج جوهرين بسيطين لا يقتضي الا طبيعة واحدة • ونحن نرى مختلفات في العالم
اختلافا في النوع والشخص بالحقيقة والصورة على طبائع مختلفة واعراض متضادة وهذه
المختلفات تستحيل ان تحصل من امتزاج امرين بسيطين فقط فانهما الا ان يجعل النور اعلى خلاف
ذاتيهما ولا توجدان الكون الا على ضد طبيعتهما فقد بطل قولكم ان الكون والكائنات تحصلت من
الامتزاج بل لا بد من اسنادها الى فاطر حكيم قادر عليم **وأما الكلام مع المعتزلة**
فذكرنا لهم طريق اهل السنة في اسناد الكائنات الى الله تعالى خلقا وابداعا ولهم طريقان
في ذلك احدهما ان الافعال المحكمة دالة على علم مخترعها اذ الاحكام والاتقان من آثار
العلم لا محالة • واذا كان الفعل صادرا من فاعل معين فيجب ان يكون من آثار علم ذلك الفاعل
ومن المعلوم ان علم العبد لم يتعلق قط بما يفعله من كل وجه بل لو علمه علمه من وجه دون
وجه علم جملة لا علم تفصيل في وجوه الاحكام في الفعل لم يدل على علمه وليس من آثار
علمه فتعين ان الفاعل غيره وهو الذي احاط علما من كل وجه • وهذه الطريقة هي التي اعتمدها
ابو الحسن الاشعري رضي الله عنه واوردها في كتبه وفرضها في الغافل اذا صدر عنه فعل والحق
ان الدليل ليس يختص بالغافل فان الغافل كما لم يحط علما بالفعل من وجه كذلك العالم لم يحط

به علماً من كل وجه. والفاعل يجب ان يكون محيطاً بالفعل من كل وجه اذا الاحكام انما ثبت
فيه من آثار علمه لا من آثار علم غيره ويدل على علمه لا على علم غيره فكما يستحيل ايجاد الفعل و
اختراعه على جهل وغفلة بالمخلوق المخترع من كل وجه كذلك يستحيل ايجاده على غفلة من وجه
قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ح فان قيل هذا الدليل ليس
يصح لاثبات استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة لان احاطة العبد بالفعل من كل وجه
غير مستحيل. وانما لم يتفق في الصورة المذكورة وقوعاً لا وجوباً فلو قدر تعلق العلم
الحادث بالفعل من كل وجه وجب ان يجوز حصول الفعل بالقدرة الحادثة من كل وجه
لان الاحكام والاتقان فيه دل على علم الفاعل ومع ذلك لم يجز على اصلكم فدل ان الاستدلال
بانتفاء العلم من كل وجه باطل. وايضاً فان العبد الذي تعلق العلم به وجب ان يكون مخلوقاً
للعبد وعندنا العلم بالفعل من كل وجه غير شرط بل العلم باصل وجوده شرط لانه لولا
وهو لا نعقد من ذلك. الجواب اما انا انما هذا الدليل لبيان استحالة حدوث الفعل ٦١
بالقدرة الحادثة ثم بل لنفي كون العبد خالقاً لافعاله التي يثاب ويعاقب عليها اذ لو كان خالقاً
لدل الاحكام في فعله على علمه لكن لدليل لم يكن خالقاً اذ لانه لو كان خالقاً لكان عالماً
بخلقه من كل وجه لكنه ليس عالماً به من كل وجه فليس بخالق فهذا وجه دلالة هذا
النظر. فلا يلزمنا تقرير الاحاطة به من كل وجه فان انتفاء العلم اذا دل على انتفاء
الخالقية لم يلزمنا ان يدل وجود العلم على ثبوت الخالقية بل هو عكس الدليل والدليل لا
ينعكس ولو قصدنا لبيان الاستحالة قصدنا الدليل صياغة اخرى فقلنا لو كان الفعل

منسوباً الى العبد ابداً فالفاعل يجب ان يكون في حال ايقاعه عالماً بجميع احواله ويستحيل من العبد
الاحاطة بجميع وجوه الفعل في حالة واحدة لامرين احدهما ان العلم الحادث الواحد
لا يتعلق بمعلومين في حالة واحدة وذلك لجواز طريان الجهل على العالم باحد الوجهين
فيؤدي الى ان يكون عالماً جاهلاً بمعلوم واحد في حالة واحدة اذ يكون علمه علماً من وجه
جهلاً من وجه. والثاني ان وجوه المعلومات في العلم ينقسم الى ما يعلم ضرورة
والى ما يعلم نظراً فيحتاج حالة الايجاد في تحصيل ذلك العلم الى نظر. وهو اكتساب
ثاني وربما يحتاج الى معرفة الضروري والنظري من وجوه الاكتساب فيؤدي الى
التسلسل حتى لا يصل الى ايجاد الفعل المطلوب. وعن هذا المعنى صار كثير من عقلاء
الفلاسفة على ان الايجاد لن يحصل الا بالعلم حتى لو تصور من الانسان العلم بوجوه
الفعل كلياً وجزئياً وتحللاً ومكاناً وزماناً وعدداً وشكلاً وعرضاً وكما لا لتصور
منه الايجاد والابداع. وعن هنا صاروا الى ان علم الباري تعالى بذاته هو المبدأ
لوجود الفعل الاول. ومن هنا تباين العلم الفعلي والعلم الانفعالي وانما يحتاج
الانسان الى القدرة والارادة والدواعي والادوات والالات لان علمه لا يتصور ان
يكون علماً فعلياً بل علومه كلها انفعالية ولذلك اتفق المتكلمون باسرهم على ان العلم
يتبع المعلوم فيتعلق به على ما هو به ولا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة هذا
هو سر الطريقة وتمامها. اما الطريق الثاني في بيان استحالة كون القدرة
الحادثة صالحة للايجاد هو ان يقول لو صلحت للايجاد لصلحت لايجاد كل موجود

من الجواهر والاعراض وذلك لان الوجود قضية واحدة يشمل الموجودات وهو من حيث
انه وجود لا يختلف فليس بعض الجوهر العرض في الوجود من حيث هو وجود بل من وجه آخر
وهو القيام بالنفس او الجهة والتحيز والاستغناء عن المحل وعند الخصم هذه كلها صفات تابعة
للحدوث وليست من آثار القدرة • واما الشيئية والعينية والجوهرية والعرضية فهي اسماء
اجناس عنده ثابتة في العدم وليست ايضا من آثار القدرة فلم يبق من الصفات وجه لتعلق القدرة
الا الوجود وهو لا يختلف في الموجودات وجهة الصلاحية في القدرة ايضا جهة واحدة
فلو صلحت لايجاد موجود ما لصلحت لايجاد كل موجود لكنها لا تصلح لايجاد بعض الموجودات كـ
الجواهر واكثر الاعراض فلم تصلح لايجاد موجود ما • ومما يوضحه ان الصلاحية لو اختلفت
بالنسبة الى موجود وموجود لاختلفت بالنسبة الى قدرة وقدرة حتى يقال تصلح قدرة
زيد لحركة ولا تصلح قدرة عمرو لمثل تلك الحركة بل عند الخصم لما شملت الحقيقة جميع قدر البشر
استوت كلها في الصلاحية كما شملت حقيقة الوجود جميع الموجودات فيجب ان تستوي في
قبول اثر تلك الصلاحية بل يمكن ان يقرر ان الصلاحية ليست تابعة لحقيقة القدرة بل هي متعلقة
بالنسب • وعن هذا صلحت للايجاد عندهم ولم تصلح للاعادة لان الاعادة ايجاد ثاني وصلحت
لتحصيل العلم ولم تصلح للغفلة عن ذلك العلم • ومما يوضحه ان صلاحية القدرة
لم تخل من احد امرين اما ان تثبت عموما فيجب ان لا تختلف بالنسبة الى موجود دون موجود
كما بينا واما ان تثبت خصوصا ولا دليل على التخصيص ببعض الموجودات دون البعض
سوى جريان العادة بما الفناه من الافعال المنسوبة الى العباد • وسنبين ان ذلك على اي

وجه ينسب • وبالجملة فليس يصلح ذلك دليلا على حصر صلاحية القدرة فيها دون سائر الموجودات
جوهرا واعراضا • فان قيل الستم اوجبتم تعلق القدرة الحادثة ببعض الموجودات دون
البعض وسميتم نفس التعلق كسبا فما ذكرتموه في التعلق الكسب من التخصيص نحو جوابنا في الايجاد
من التخصيص ومن العجب انكم تنكرون اثبات تاثير للقدرة الحادثة وتثبتون التعلق فلا جرم لم
عموم التعلق حتى تعلق بكل موجود قديما او حادثا جوهرا او عرضا فاذ خصصتم التعلق
مع نفي التاثير فلا يستبعد واما تخصيص التعلق مع اثبات التاثير • والجواب
قلنا اذا اثبتنا القدرة الحادثة وتعلقها بالمقدور ولم نثبت عموم التعلق ولا لزمنا ذلك
اذ لم نعين جهة التاثير بالوجود للحدوث وانتم عينتم جهة التاثير بالوجود والوجود من حيث
هو وجود قضية عامة فلزمكم عموم التعلق والتاثير في كل موجود واستحال عليكم
حصر صلاحية القدرة في بعض الموجودات دون البعض • ولم يثبت شيخنا ابو الحسن للقدرة
الحادثة صلاحية اصلا لا لجهة الوجود ولا لصفة من صفات الوجود فلم يلزمه التعميم
والتخصيص • واما القاضي ابو بكر فقد اثبتها اثرا ما كما سنذكره ولكنه بين اجمع الوجود
عن التاثير فيه فلم يلزمه التعميم • قال القاضي الانسان يحس من نفسه تفرقة ضرورية
بين حركتي الضرورة والاختيار مثل حركة المرتعش وحركة المختار والتفرقة لم ترجع الى نفس
الحركتين من حيث الحركة لانهما حركتان متماثلتان بل الى زائد على كونهما حركة وهو كون احدهما
مقدورة مرادة وكون الثانية غير مقدورة ولا مرادة ثم لم يخل الامر من احد حالين اما ان يقال
تعلقت القدرة باحديهما تعلق العلم من غير تاثير اصلا فيؤدي ذلك الى نفي التفرقة فان نفي

التاثير كهي التعلق فيما يرجع الى ذاتي الحركتين والانسان يجد التفرقة فيهما وبينهما لا الى امر
زايد على وجودهما واحوال وجودهما ولما ارينا ان تعلق القدرة باحدهما تعلق تاثير لم يخل
الحال من امرين اما ان يرجع التاثير الى الوجود والحدوث واما ان يرجع الى صفة من صفات
الوجود والاول باطل بما ذكرناه انه لو اثر في الوجود لاثر في كل موجود فتعين انه يرجع التاثير
الى صفة اخرى وهي حال زايدة على الوجود قال وعند الخصم قادرية البارى تعالى لم تؤثر الا
في حال هو الوجود لانه اثبت في العدم ساير صفات الاجناس من الشيئية والجوهرية والعرضية
والكونية واللونية والى اخص الصفات من الحركة والسكون والسوادية والبياضية فلم يبق
سوى حالة واحدة هي الحدوث فلنا خذ مني في قدرة العبد قال ثم ان اصحابه ابيك اثبت حالا
مجهولة لا يدرى ما هي اذ لا اسم لها ولا معنى قال بل هي معلومة بالدليل والتقسيم الذي ارشدنا
اليه كما بينا فان لم يتيسر لي عبارة عنها باسم خاص لم يضر في ذلك الينا اثبتنا وجوها
واعتبارات للفعل الواحد واضفنا كل وجه الى صفة اثرت فيه مثل الوقوع فانه من اثارة
القدرة والتخصص ببعض الجايزات فانه من اثار الارادة والاحكام فانه من دلايل العلم وعند
الخصم كون الفعل واجبا وندبا وحلالا وحراما وحسنا وقبيحا صفات زايدة على وجوده
بعضها ذاتية للفعل وبعضها من اثار الارادة وكذلك الصفات التابعة للحدوث مثل كون
الجوهر متحيزا وقابلا للعرض فاذا جاز عنده اثبات صفات هي احوال او وجوه واعتبارات
زايدة على الوجود لا يتعلق بها القادرية وهي معقولة ومفهومة ومن اراد تعيين ذلك الوجه
الذى سماه حالا واثبته اثرا فطريقه ان يجعل الحركة مثلا اسم جنس يشمل انواعا واصنافا

كما ينبغي من اثبات القدرة الحادثة معقولة ومفهومة

٢٨

او اسم نوع متمايز بالعوارض واللوازم فان الحركات تنقسم الى اقسام فمنها ما هو كتابة ومنها
ما هو قول ومنها ما هو صناعة باليد وينقسم كل قسم الى اصناف فتكون حركة اليد كتابة وكونها
صناعة متمايزان وهذا التمايز راجع الى حال في احدى الحركتين يتميز بها عن الثانية مع
اشتراكهما في كونهما حركة فكذلك الحركة الضرورية والحركة الاختيارية فيضاف الى العبد
تلك الحالة كسبا وفعلا ويشتق له منها اسم خاص مثل قام وقعد وقائم وقاعد وكتب وقال
وكاتب وقائل ثم اذا اتصل به امر ووقع ذلك على وفاق الامر سمي عبادة وطاعة واذا اتصل
به نهي ووقع على خلاف الامر سمي جريمة ومعصية ويكون ذلك الوجه هو المكلف به وهو المقابل
بالثواب والعقاب كما قال الخصم ان الفعل يقابل بالثواب او العقاب لا من حيث انه موجود
بل من حيث انه حسن او قبيح والحسن والقبح حالتان زايدتان على كونه فعلا وكونه موجودا
وهو ابعد من القول والقاضي اقرب فانه اضاف الى العبد ما لم يقابل بثواب وعقاب
وقابل بالثواب والعقاب ما لم يكن من اثار قدرته والقاضي عين الجهة التي هي عنده تقابل
بالجزا فاثبتها فعلا للعبد وعين الجهة التي هي فعل العبد وكسبه فقابلها بالجزا وذلك هو
العدل ومما يوضح طريقة القاضي انه ما خالف الاصحاب تلك المخالفة البعيدة ان الفعل يعتبر
يتعدد جهات عقلية واعتبارات ذهنية عامة وخاصة كالوجود والحدوث والعرضية
واللونية وكونه حركة او سكونا وكون الحركة كتابة او قولا وليس للفعلية انه شي من هذه
الوجوه بل هي كلها مستفادة له من الفاعل والذي له بذاته هو الامكان فقط فاما وجوده
فمستفاد من موجده على الوجه الذي هو به وهو اعم الوجوه واما كونه كتابة او قولا

نستفاد من كاتبه وقابله وهو اخص الوجوه فيتبين الوجهان تبيينا عقليا لا حسيا وتغاير
المتعلقان تغايرا فيسمى احدهما خلقا وايجادا وهو نسبه اعم الوجوه الى صفه لها عموم
التعلق ويسمى الثاني كسبا وفعلا وهو نسبه اخص الوجوه الى صفه لها خصوص التعلق
فهو من حيث وجوده يحتاج الى موجد ومن حيث الكتبه والقول يحتاج الى كاتب قابل والموجد
لا يتغير ذاته او صفته بوجود الموجد ويشترط كونه عالما بجميع جهات الفعل والمكتسب يتغير
ذاته وصفته بحصول الكسب ولا يشترط كونه عالما بجميع جهات الفعل • وبيان آخر وهو ان
يقول جلت القدره الازليه عن ان يكون لها صلاحيه مخصوصه على وجه من الفعل مخصوصة
وتعزت القدره الحادثه عن ان يكون لها صلاحيه عامه شامله لجميع وجوه الفعل وذلك لان صلاحيه
القدره الحادثه لم تشمل جميع الموجودات بالاتفاق فلا تصلح لايجاد الجواهر وكل الاعراض
بل هي مقصوره على حركات مخصوصه بخلاف قدره الباري تعالى فانها عامة التعلق فيجب ان
يكون متعلقها الوجود في كل موجود لانه عام فاذا لم يجز ان يضاف اخص الاوصاف الى قدره الباري
تعالى لانه يودي الى قصور في الصلاحيه كذلك لا يجوز ان يضاف اعم الاوصاف الى القدره الحادثه
لانه يودي الى كمال في الصلاحيه فلا ذلك الكمال مسلوب عن القدره الالهيه ولا هذا الكمال
ثابت للقدره الحادثه فيتعين النظر فيه لانه خلاص فلا يجوز ان يضاف الى الموجد ما يضاف الى
المكتسب حتى لا يقال هو الكاتب القابل القاعد القايم • ولا يجوز ان يضاف الى المكتسب ما يضاف
الى الموجد حتى لا يقال هو الموجد المبدع الخالق الرازق وعن هذا كان الجواب المرتضى عن
التمييز بين الخلق والكسب ان الخلق هو الموجود بايجاد الموجد ويلزمه حكم وشرط • اما

مقصورة ح

الحكم فان لا يتغير الموجد بالايجاد فيكتسب صفه ولا يكتسب عنه صفه • واما الشرط
فان يكون عالما به من كل وجه والكسب هو المقدور بالقدره الحادثه ويلزمه حكم وشرط
اما الحكم فان يتغير المكتسب بالكسب فيكتسب صفه ويكتسب عنه صفه • واما الشرط فان يكون
عالما ببعض وجوه الفعل او بعقول يلزمه التغير ولا يشترط العلم به من كل وجه وهذا
تحقيق ما قاله الاستاذ ابو اسحق ان كل فعل وقع على التعاون كان كسبا للمستعين وحقيقة
الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل بقدرته مع تعذر انفراده به وحقيقة الخلق هو وقوع
الفعل بقدرته مع صحة انفراده به • وهذا ايضا شرح ما قاله الاستاذ ابو بكر بن فورك
ان الكسب هو ان يتعلق القدره الحادثه على وجه ما وان لم يتعلق به من جميع الوجوه والخلق
هو انشا العين وايجاده من العدم فلا فرق بين قوليهما وقول القاضي الامام سمياه وجها
واعتبارا اسماه القاضي صفه وحالا ونحا ابو الحسن حيث لم يثبت للقدره الحادثه
اثرا اصلا غير اعتقاد العبد تيسر الفعل عند سلامة الالات وحدوث الاستطاعة
والقدره والكل من الله تعالى • وعند الامام الحرمين حيث اثبت للقدره الحادثه
اثرا هو الوجود غير انه لم يثبت للعبد استقلالا بالايجاد ما لم يستند الى سبب آخر
ثم تتسلسل الاسباب في سلسلة الترقي الى الباري تعالى هو الخالق المبدع المستقل
بابداعه من غير احتياج الى سبب • وانما سلك فيه مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل
الاسباب وتاثيرات الوسايط الاعلى في القوابل الادنى وانما حمله على تقرير ذلك الاحتراز
عن ركاكة الجبر • والجبر الذي على تسلسل الاسباب احكم مادة تستعد لصورة خاصه

والصور كلها فائضة على المواد من واهب الصور جبرا حتى الاختيار على المختار جبر
والقدرة للقادر بالجبر وحصول الافعال من العباد عند النظر الى الاسباب جبر
وترتيب الجزاء على الافعال جبر وهو كالمرض يحصل عند سوء المزاج وكالسلامة تحصل
عند اعتدال المزاج وكالعلم يحصل عند تجريد العقل عن الغفلة وكالصورة تحصل في
المرآة عند التصقيل فالوسائط معدات لا موجبات وما لطبيعة الامكان في ذاته
استحال ان يكون موجدا على الحقيقة كما بينا. **اما شبه المعتزلة** فنحصر
في مسلكين احدهما من مدارك العقل والثاني من مدارك السمع. اما الاول فقالوا الانسان
يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف. فاذا اراد الحركة تحرك
واذا اراد السكون سكن. ومن انكر ذلك فقد جحد الضرورة فلولا صلاحية القدرة الحادثة
لايجاد ما اراد لما احس من نفسه ذلك. قالوا وانتم وافقتمونا على احساس التفرقة
بين حركتي الضرورة والاختيار. ولم يخل الحال من احد امرين اما ان يرجع الى نفس
الحركتين من حيث ان احديهما واقعة بقدرته والثانية واقعة بقدرة غيره واما ان
يرجع الى صفة في القادر من حيث انه قادر على احديهما غير قادر على الثانية واذا كان
قادرا فلا بد من تاثير ما في مقدوره ويجب ان يتعين الاثر في الوجود لان حصول الفعل
بالوجود لا بصفة اخرى يقارن الوجود. وما سميتموه كسبا غير معقول فان الكسب
اما ان يكون موجودا او لم يكن شيئا. فان كان شيئا موجودا فقد سلمتم التاثير في الوجود وان
لم يكن موجودا فليس بشيء فلا تاثير وكذا اما ناولوه بقولهم اثبات قدرة لا تاثير لها

كنفي القدرة فلو تعلقت بالمقدور بكون كتعلق العلم بالمعلوم ولا يجد الانسان تفرقته
بين حركتين سوى ان احديهما معلومة والثانية مجهولة ويجد التفرقة بينهما في ان احديهما مقدورة
والثانية غير مقدورة. قلنا وقوع الفعل على حسب الدواعي ممنوع بل هو نفس المتنازع
فيه ودعوى الضرورة فيه غير مستقيم لمخالفتنا اياكم في ذلك ولا نقلبه عليكم طردا وعكسا
فان افعال النائم والساهي والغافل لم تقع على حسب الدواعي وهي غير منسوبة الى العباد
نسبة الايجاد بالاتفاق كالالوان التي تحصل بالصبغ والطعوم التي تحصل بالمزج والحرارة
والرطوبة والبرودة واليبوسة عند تقريب الاجرام بعضها من البعض والشبع عند
الطعام والري عند الشرب والفهم عقيب الافهام الى غير ذلك من كل ما اجرى الله
تعالى العادة بذلك فلا دعوى الضرورة صحيحة ولا الدليل مطرد. وانتم مدفوعون الى
ايراد حجة على نفس ما نازعنا فيه. وهو اثبات تاثير للقدرة الحادثة في الوجود من حيث
هو وجود. وما ذكرتموه من التفرقة بين الحركتين اما الوجدان فمسلم لكن لم قلتم انها
راجعة الى الاحديهما موجودة بالقدرة الحادثة فانا قد بينا انها راجعة الى احد امرين اما الى
صفة في المحل واما الى حال في الحركة وفصلناهما احسن تفصيل والايجاد غير محسوس بالجملة
ولا مدرك باحساس النفس ضرورة. وقد وجدنا للتفرقة بين الحركتين والحالتين مرجعا
مردا غير الوجود الذي من اثبت المعدوم شيئا عندكم ما رد التفرقة الى العرضية واللونية
والحركتية في انها بالقدرة الحادثة فانها صفات نفسية ثابتة في العدم ولا الى الاحتياج
الى المحل فانها من الصفات التابعة للحدوث فكذلك تحرك لا تردها الى الوجود فانها من آثار

[illegible]

القدرة الازلية وتردها الى ما انتم تقابلونه بالثواب والعقاب حتى يبطل التكليف على
المقدور والمقدور على الجزاء والدواعي والصوارف ايضا يتوجه الى تلك الجهة فان الانسان
لا يجد في نفسه داعية الايجاد ويجد داعية القيام والقعود والحركة والسكون والمدح والذم
وهذه هيئات تحصل للافعال وراء الوجود تتميز عن الوجود بالخصوص والعموم فان شئت
سميتها احوالا وان شئت سميتها وجوها واعتبارات وبالجملة لا يزال في كونها مخصصة
عن وجه الاختصاص ببعض الجائزات الذي هو من اثر الارادة والاحكام والاتقان الذي
هو من اثر العلم وكون الصيغة امرا ونهيا ووعدا ووعيدا بالارادة • والسر الذي دعانا
الى ذلك عموم تعلق قدرة الباري تعالى او قادريته واستدعاؤها اعم صفات الفعل
وخصوص صلاحية القدرة الحادثة واستدعاؤه اخص صفات الفعل فان الفعل كان
مقدورا للباري تعالى قبل تعلق القدرة الحادثة اي هي على حقيقة الامكان صلاحية
والقدرة على حقيقة الايجاد صلاحية • ونفس تعلق القدرة الحادثة لم تخرج الصلاحية
عن حقيقتها فيجب ان تبقى على ما كانت قبل ثم يضاف الى كل واحد من المتعلقين ما هو لائق
به فالوجود من حيث وجود اما خير محض • واما لا شر فيه ولا خير انتسب الى الله تعالى ابداعا
وخلقا والكسب المنقسم الى خير وشر انتسب الى العبد فعلا واكتسابا وليس ذلك خلق ثابت
بين خالقين بل مقدور ابين قادرين من جهتين مختلفتين او مقدور بين مبانيين لا يتضاد الى احد
القادرين ما يضاف الى الثاني • ثم نقول نحن نعكس عليكم الدليل فنستدل على
ان الحركات ليس مخلوقة للعباد بوقوع اكثرها على خلاف الدواعي والقصود فان الانسان

31

اذا اراد تحريك يده في جهة مخصوصة على حد مضبوط عنده مثلا تحريك اصبعه
على خط مستقيم لم يتصور ذلك من غير انحراف عن الجهة المخصوصة وكذلك لو رمى بسهما

في الرمي

وقصد ان يصيب فيخطئ او رمى حجرا فاصاب موضعا فاراد ان يصيب ثانيا لم يتات له ذلك وتستمر
ذلك في جميع الصناعات المبنية على الاسباب فان الاستقامة والانحراف فيهما مرتب على حركات
اليد والانسان قاصر القدرة عن تسويتها على حسب الداعية فاذا وجدنا الدواعي ولم نجد
الثاني ووجدنا الثاني ولم توجد الدواعي علمنا ان اختلاف الاحوال والحركات دالة
على مقصد اخر سوى دواعي الانسان وصوارفه • ومما يوضحه ان القدرة على الشيء
قدرة على مثله وعلى ضده عند الخصم فلو كانت الحركة الاولى تحدث باحداثه لكان قادرا
على مثلها وعلى ضدها مثل ما قدر على الاولى ولكانت الحركات لا تختلف اصلا عند
اجماع الدواعي وارتفاع الدعاوي • **والمسلك الثاني لهم في اثبات الفعل**
للعبد ايجادا قولهم التكليف متوجه على العبد بافعل ولا تفعل فلم يخل الحال من احد
امرين اما ان لا يتحقق من العبد فعل اصلا فيكون التكليف سفها من المكلف ومع كونه
سفها يكون متناقضا • فان تقديره افعل يا من لا يفعل • وايضا فان التكليف طلب و الطلب
يستدعي مطلوبا ممكنا من المطلوب منه • واذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب • وايضا
فان الوعد والوعيد مقرون بالتكليف وتعطل الثواب والعقاب فيكون التقدير افعل
وانت لا تفعل • ثم ان فعلت ولم تفعل فيكون لك الثواب او العقاب على ما لم تفعل وهذا
خروج عن قضايا الحس فضلا عن قضايا العقول حتى لا يبقى فرق بين خطاب الانسان

العاقل وبين خطاب الجماد ولا فصل بين آثار التسخير والتعجيز وبين آثار التكليف الطلب
قالوا ودع التكليف الشرعي الذي ليس المتعارف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضا
بالامر والنهي ، واحالة الخير والشر الى المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير عن الفعل القبيح
ثم ترتيب المجازاة على ذلك ومن انكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عناد فلا يناظر
الا بالفعل مناظرة السوفسطائية فيشتم ويلطم فان غضب بالشتم وتالم باللطم وتحرك
للدفع والمقابلة فقد اعترف بانه رأى من المعامل شيئا ما فعلا ما والالم بالغضب منه
واحال الفعل عليه وان تصدى للمقابلة فقد اعترف بانه رأى من المعامل فعلا يوجب الجزاء
والمكافاة ، والجواب عن ذلك من وجهين احدهما الالزامات على
موجب مذهبهم والثاني التحقيق على موجب مذهبنا ، الاول نقول عينوا لنا
المكلف به وما المطلوب بالتكليف فان احالوا القول بان التكليف متوجه على العبد
ليس يغني في تقرير اثر القدرة الحادثة وتعيينه ، فان قلتم المطلوب والمكلف به هو
الوجود من حيث هو وجود فذلك محل التنازع وكيف يكون الوجود هو المطلوب والوجود
من حيث هو وجود لا يختلف في كونه قبيحا وحسنا ومنهيا عنه ومامورا به ، ومن المعلوم
ان المطلوب بالتكليف مختلف الجهة فمنه ما هو واجب فعله ويثاب عليه ويمدح به
ومنه ما هو واجب تركه ويعاقب على فعله ويذم عليه ، فان قلتم المكلف به هو جهة
للوجود يستحق المدح والذم عليه فهو مسلم وذلك الوجه ليس يندرج تحت القدرة عندكم
بل هو صفة تابعة للحدوث فما هو مكلف به حقيقة لم يندرج تحت القدرة وما اندرج

لم يكن مكلفا به فسقط الاحتجاج بالتكليف ، فان قيل المقدور هو وجود الفعل الا
انه يلزمه ذلك الوجه المكلف به المقصود بالخطاب ، قيل وما يغنيكم هذا الجواب فان
التكليف لو كان مشعرا باثر القدرة في الوجود كان المكلف به هو الوجود من حيث هو وجود
لا غير ، ولكان تقدير الخطاب اوجد الحركة التي اذا وجدت تبعها كونها حسنا وعبادة وصلوة
وقربة فما هو مقصود بالخطاب غير موجود بايجاده فيعود الالزام عكسا عليكم انفعل
يا من لا تفعل وليت شعري اي فرق بين مكلف به لا يندرج تحت قدرة المكلف ولا يندرج تحت
قدرة غيره وبين ما لم يكلف به البتة القضيتان ان عرضنا على محك العقل كان الاولى
اشبه بالجبر ، نحن قدرية من حيث اضفنا الحدوث والوجود الى قدرة العبد احداثا
وايجادا وخلقا ، وجبرية من حيث لم نضف الجهة التي كلف بها العبد الى قدرته
اكتسابا وفعلا ، كما قيل اعور باي عينيه شئتم يلزمهم الاعراض التي اتفقوا على انها
حاصلة بايجاد الباري تعالى وقد ورد الخطاب بتحصيلها او تركها وتوجه الثواب
والعقاب عليها وهي ايضا مما يتعاطاه الناس ويتداولونه مثل الالوان والطعوم و
استعمال الادوية والسموم والجراحات المزهقة للروح والفهم عقيب الافهام والشبع
عقيب الطعام الى غير ذلك فان هذه كلها حاصلة بايجاد الباري تعالى وقد ورد الخطاب
بتحصيلها عقيب اسباب يباشرها العبد ، ووجه الالزام ان الخطاب متوجه بتحصيل
اعيانها مقصودا ولذلك يعاقب على تركه ويمدح على فعله ، ومن المعلوم ان من استاجر
صباغا ليبيض ثوبه فسود غرم ، ومن قتل انسانا بالسم استوجب القود ومن خرق ثوب

ومن كلف بما لا يندرج تحت قدرة المكلف [illegible] كلف بما ليس تحت قدرته وقدرة غيره [illegible]

انسان اذا غرق سفينة او قتل شقيقا حتى هلك او زرع او خرب دارا عوقب على ذلك وهو غير
مورد التكليف فعلم ان ما اندرج تحت القدرة وما اندرج تحت القدرة غير مورد التكليف •

واما الجواب عن السؤال من حيث التحقيق اذا اثبتنا وجه الاثر

الحاصل بالقدرة الحادثة وهو وجه او حال للفعل مثل ما اثبتموه للقادرية الازلية نحو ما
من العبد ما يشابه فعل الخالق عندكم فلينظر الى الخطاب بافعل ولا تفعل او خوطب وحد لا توحد
او خوطب اعبد الله ولا تشرك فجهة العبادة اخص وصف للفعل صار عبادة بالامر وذلك الوجه
حاصل بتحصيل العبد مضاف الى قدرته فما يضركم اضافة اخرى يتمتع بها وهي مثل ما اعتقدتموه
تابعا فالوجود عندنا كالتابع عندكم او كالذاتي الذي كان ثابتا في العدم والفرق بيننا انا
جعلنا الوجود متبوعا واصلا وقلنا هو عبارة عن الذات والعين واضفنا الى الباري تعالى
جميع ما يلزمه من الصفات واضفنا الى العبد ما لا يجوز اضافته الى الله تعالى حيث لا يقال اطاع
وعصى وصام وصلى وباع واشترى وقام ومشى فلا يتغير صفاته بافعاله ولا يعزب عنه ذرة
من خلقه بخلاف ما يضاف الى العبد فانه يشتق له وصف واسم من كل فعل يباشره ويتغير
ذاته وصفاته بافعاله ولا يحيط علما بجميع وجوه اكسابه واعماله وهذا هو معنى ما قاله الاستاد
ابو اسحق رضي الله عنه ان العبد فاعل بمعين •

واما على طريقة ابي الحسين حيث لم

يثبت للقدرة اثرا فالجواب عن هذه الالزامات مشكل غير انه اثبت تمكنا ما يحسه
الانسان من نفسه وذلك يرجع الى سلامة البنية واعتدال المزاج بحكم جريان العادة ان العبد
مهما هم بفعل وازمع على امر خلق الله تعالى له قدرة واستطاعة مقرونة بذلك الفعل الذي

يحدثه فيه فيتصف به العبد ويختص ايضا به وذلك هو مورد التكليف واحساسه بذلك كاحساسه
بالصفات التابعة للحدوث عندكم وان لم يكن هو من اثر القدرة الحادثة • ومما يوضح
الجواب غاية الايضاح ان التكليف كما ورد بافعل ولا تفعل فقد ورد بالاستعانة بالله تعالى في
نفس المكلف به كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم • وكقوله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وسواء كانت الهداية نفسها هي المسؤول بالدعاء او الثبات عليها هو المسؤول فلا شك ان العبد
لو كان مستقلا باثباتها بقدرته مستبدا بالثبات عليها كان مستغنيا عن هذه الاستعانة
ثم الله تعالى يمن على عباده بان هداهم للايمان وعند الخصم هو محمول على خلق القدرة
وهي صالحة للضدين جميعا على السواء وذلك يبطل فضيلة الامتنان بالهداية قال الله
عز وجل بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان • والضرورة يعلم من غير جحد عن الانصاف ان العبد
كما يحس من نفسه التمكن من الفعل وبالتالي يحس من نفسه الافتقار والاحتياج الى معين في
كل ما يتصرف ويتكلف ويجد في استطاعته نقصان الاستقلال والاستبداد بالفعل في
كل ما ياتي ويذر ويفتقده بوجه من تصرفات فكره نظرا او استدلالا • ومن حركات لسانه
قيلا وقالا • ومن تردد بدنه يمينا وشمالا فهو لا يحس الاقتدار على النظر ولا يحس الاقتدار
على العلم بعد حصول النظر فانه لو اراد ان لا يحصل العلم لم يتمكن من ذلك ولو اراد ان يغفل عن
ذلك بعد حصوله لم يتمكن منه ويحس من نفسه تحريك لسانه بالحروف ولو اراد ان يبدل
المخارج ويغير الاصوات لم يتمكن من ذلك ويحس تحريك يده وانملته ولو اراد تحريك جزء
واحد من غير تحريك الرابطات المتصلة لم يتمكن من ذلك • وعند الخصم القدرة صالحة

للاضداد والامثال وهي متشابهة في القادرين والعبد مستقل بالايجاد والاختراع
وليس الى الباري تعالى من هذه الافعال الا خلق القدرة فحسب واشتراط البنية من اصح
ما يتصور والحق في المسألة تسليم المكرر الثاني ان الاستطاعة على الفعل على وجه
ينتسب الى العبد وجه من الفعل يليق بصلاحية قدرته واستطاعته واثباته الافتقار
والاحتياج ونفي الاستقلال والاستبداد فيحدد في التكليف مورد الخطاب فيما
واستغنائه ونصادف في الجزاء مقابلة وتفضلاً والله اعلم بالصواب

القاعدة الثالثة في التوحيد

يستدعي هذه المسألة سبق ذكر الوحدانية ومعنى الواحد. قال اصحابنا الواحد
هو الشيء الذي لا يصح انقسامه اي لا يقبل ذاته القسمة بوجه ولا يقبل الشركة بوجه فالباري
تعالى واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك
له وقد اتفقنا الدلالة على انفراده بافعاله فليقم الدلالة على انفراده بذاته وصفاته
وقالت الفلاسفة واجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون له اجزاء كمية او اجزاء
حد قولاً ولا اجزاء ذات فعلاً ووجوداً. وواجب الوجود لن يتصور الا واحداً من كل وجه
فلا يتصور ولا يتحقق موجودان كل واحد منهما واجب بذاته وعن هذا نفوا الصفات
وان اطلقوها عليه فبمعنى آخر كما نذكره وقد وافقهم المعتزلة على ذلك غير انهم في
التفصيل مختلفون وسنفرد لاثبات الصفات مسئلة ونذكر المذهبين فيها وهذه
المسألة مقصورة على استحالة وجود الهين يثبت لكل واحد منهما من خصائص الالهية ما ثبت

للثاني ولست اعرف صاحب مقالة صار الى مثل هذا المذهب الا الثنوية وان صاروا الى
اثبات قديمين لم يثبتوا لاحدهما ما اثبتوا للثاني من كل وجه. والفلاسفة وان قضوا بكون العقل
والنفس ابديين وقضوا بكون الحركات سرمدية لم يثبتوا للعقل خصائص العلة كيف واحدهما
علة والثاني معلول. والصابئة وان اثبتوا الكون الروحانيين والهياكل ارباب مدبرة لهذا
العالم وسموها اربابا والهة لم يثبتوا فيها خصائص رب الارباب. ودلالة التمانع في
القران مشهودة على من يثبت خالقا من دون الله تعالى. قال الله تعالى اذا لذهب
كل اله بما خلق. وعن هذا صار ابو الحسن الى ان اخص وصف الاله هو القدرة على الاختراع
فلا يشاركه فيه غيره ومن اثبت فيه شركة فقد اثبت الهين. ودليلنا على استحالة وجود
الهين انا اذا فرضنا الكلام في جسم وقدرنا من احدهما ارادة تحريكه ومن الثاني ارادة
تسكينه في حالة واحدة لم تخل الحال من احد امور ثلثة اما ان ينفذ ارادتاهما فيؤدي الى اجتماع
الحركة والسكون في محل واحد في حالة واحدة وذلك من المستحيلات. واما ان لا ينفذ ارادتاهما
فيؤدي الى عجز وقصور في الالهية كل واحد منهما وخلو المحل عن الضدين وذلك ايضا من المستحيلات
واما ان ينفذ ارادة احدهما دون الثاني فيصير الثاني مغلوبا على ارادته ممنوعا عن فعله
مضطرا في امساكه وذلك ينافي الالهية. قال الله تعالى ولعلا بعضهم على بعض.
وكذلك لو فرضنا في توارد الاقتدار او الارادة على فعل واحد فاما ان يشتركا في نفس
الايجاد وهو قضية واحدة لا يقبل الاشتراك واما ان ينفرد احدهما بالايجاد فيكون المنفرد
هو الاله والثاني مغلوبا مقهورا. وكذلك لو فرضنا في فعلين متباينين حتى يذهب كل اله بما

حتى يكون استغنا كل واحد منهما عن الثاني افتقارا اليه لان نفس الاستغنا استعلا وفي
الاستعلا الزام قهره وغلبه على الثاني ✱ ولنزد هذا بيانا وشرحا فان التمانع في الفعل ان
اوجب استحاله الهين فالتمانع في الاستغنا بالذات اولى ان دل على استحاله الهين ✱ نقول لو قدرنا
الهين استغنى كل واحد منهما عن صاحبه من كل وجه خرج المستغنى عنه عن كمال الاستغنا
فان المستغني على الاطلاق من يستغني هو ولا يستغنى عنه فيكون كل واحد منهما مستغنى عنه
فيكون مفتقرا قاصرا عن درجه الاستغنا المطلق فلن يتحقق الهان مستغنيان على الاطلاق
والله الغنى وانتم الفقرا ✱ ونقول لو قدرنا الهين فاما ان يكونا مختلفين في الصفات الذاتيه
او متماثلين والمختلفان يستحيل ان يكونا الهين لان الصفه الذاتيه التي بها انفرد الاله عن غيره
اذا كانا مختلفين فيها كان الذي اتصف بها هو الاله والمخالف ليس باله واما ان يكونا متماثلين
في الصفات الذاتيه من كل وجه فالمتماثلان ليس يتميز احدهما عن الثاني بالحقيقه والخاصيه
فان حقيقتيهما واحده بل بلوازم زايده على الحقيقه مثل المحل او المكان او الزمان وكل ذلك
منافي الالهيه اليس لما كان السوادان متماثلين لم يتميز احدهما عن الثاني بحقيقه السواديه بل
باختلاف المحل او اختلاف الزمان وكذلك الجوهران فيدل ذلك على ان التماثل في الالهيه
لن يتصور بوجه ليس كمثله شي اشاره الى هذا المعنى ✱ ونقول من المعلوم ان
الطريق الى اثبات الصانع هو الدليل بالافعال اذ الحس لا يشهد عليه والافعال التي شاهدناها
دلت عليه من جهه جواز وجودها وامكانها في ذاتها والجواز قضيه واحده يدل على الصانع
من حيث انها تردد بين الوجود والعدم فلما ترجح جانب الوجود اضطررنا الى اثبات مرجح

وليس في نفس الجواز ترجيح ما يدل على مرجحين كل واحد منهما مستقل بالترجيح فانه
لو لم يستقل بالترجيح لم يكن الها وانما رجح جانب الوجود لانه اراد التخصيص بالوجود
وكما اراد علم انه هو المرجح فلو قدرنا مرجحا آخر هو مشاركه في الترجيح بطل الاستقلال
ولم يكن علمه وارادته وقدرته بان يكون المرجح ✱ وان لم يشاركه في الترجيح وكان معطلا
لم يكن علمه وارادته وقدرته ايضا بان يكون هو المرجح بل يكون علمه متعلقا بترجيح غيره
وارادته كذلك واذا تعلق علمه بان يكون غيره هو المرجح كان محالا ان يكون هو المرجح
فان خلاف المعلوم محال الوقوع وكذلك ارادته يكون تمنيا وتشهيا من غيره حتى يخصص
لا قصدا وترجيحا وتخصيصا من ذاته فيعد تطرق النقص الى كل صفه من صفاته بل كان مفتقرا
في جميع ذلك الى غيره والفقر ينافي الالهيه وهذه الطريقه تعضد طريقه الاستغنا وهي
احسن ما ذكر في هذه المسله ✱ **سوال على دليل التمانع** في مثلين مختلفين
فان قيل الاختلاف الذي قدرتموه في ارادة التحريك من احدهما وارادة التسكين من
الآخر غير متصور فان الارادة تتبع العلم والعلم يتبع المعلوم فاذا كان المعلوم هو
الحركه فمن ضرورته ان يكون المراد هو الحركه وتقدير الاختلاف في العلم غير متصور فتقدير
الاختلاف في الارادة ايضا غير متصور ومبنى دلالة التمانع على تحقق الاختلاف
او تقديره وذلك غير جايز فبطل التمسك بها ✱ قال الاصحاب الحركه والسكون
من جملة الجايزات جملة اذ ليس في وجود كل واحد منهما استحاله واذا كانت القدرة
صالحة وتقدير الاختلاف في الارادة متصور عقلا نحن نجعل المقدر كالمحقق

فان ما يلزم من التحقيق يلزم من التقدير كتقدير قيام لون او عرض آخر بذاته تعالى فانه
منزلة التحقيق في الاستحالة والعلم بها يخرج الجائز عن قضية الجواز فان خلاف المعلوم
جائز الوجود جنسا. واقول اذا علم احدهما تحريكه بارادته وقدرته او فعله
الثاني جهلا لا علما وان علمه موجودا بارادة غيره وقدرته فيكون الغير الها عالما
مريدا قادرا ويكون الثاني متعطلا لم يوجد له الا علم متعلق بفعل غيره فقط
واما ارادته لفعل غيره وقدرته على فعل غيره فتقديرهما مستحيل الوجود اذا هو
الثبوت. فان اخص وصف الارادة ما يتاتى به التخصيص واخص وصف القدرة ما يتاتى
به الايجاد والابداع وهما اذا تعلقتا بفعل الغير خرجتا عن اخص حقيقتهما وفي
تعطيلها عن الفعل بعد جواز الفعل ابطال حقيقتهما. ولهذا قلنا ان معنى فاعلية البارى
تعالى انه لما علم وجود شيء في وقت مخصوص او تقدير وقت اراده على مقتضى علمه واوجده
بقدرته على مقتضى ارادته من غير ان يتغير ذاته او صفة من صفاته من علمه وارادته
وقدرته فينبغي ان يقال لم كونه ضرورة لكنا لا نطلق هذا اللفظ ملاحظة منا
الى جانب الارادة والقدرة حتى لا يلزمنا الايجاب بالذات وذلك ينافي الكمال فنحن
انما عرفنا الجواز في الجائزات بقضية عقلية ضرورية وعرفنا استناد وجود الموجودات
الى عالم قادر مريد لضرورة الاحتياج في الجائزات. فان قدرناهما على كمال الاقتدار
والاستبداد بالفعل والابداع والتساوي في صفات الذات وصفات الفعل حتى يكون
كل واحد منهما هو الموجد بقدرته وارادته وعلمه. وقع التمانع في الفعل وان قدرناهما

على تسليم احدهما الثاني في جميع ما استقل به كان المسلم عبدا والمسلم له الها حقا
وان كان كل واحد منهما مستقلا في بعض دون بعض كان كل واحد منهما محتاجا من وجه غنيا
من وجه قاصرا من حيث الفعل كاملا من حيث القوة فلا يكونا الهين بل محتاجين الى كامل
من كل وجه فاذا لا يتصور في العقل تقدير موجودين على كمال الاستقلال ولا في التجويز
العقلي تقدير قادرين على التساوي في كمال الاقتدار ولا مريدين ولا عالمين على التماثل
في كمال الارادة والعلم بل لا ذاتين متساويتين من جميع الوجوه من غير ان يختص احدهما
عن الثانية اما باشارة الى هنا وذاك او بمحل مميز او مكان متحيز او زمان مقدم ومؤخر
او بفعل خاص واثر يدل على تغاير المصدر وتباين المظهر. ولهذا قيل ان الواحد
مدلول الفعل فلو قدر ثان وثالث لتكافؤا من حيث العدد ولقد اشتهر بهذه الطريقة
من لم يدرك غورها وامكن تقريرها من وجهين احدهما ان الفعل قد دل على وجود
صانع للعالم عالم مريد قادر. فان قدر ثان فلا يخلو اما ان يكون له دليل خاص على وجوده
ويجوز عقلا بان يقال كما لا دليل على وجوده فلا دليل على انتفائه فان كان له دليل بان يخلق
عالما آخر غير العالم المعين فيؤدي الى فضول في الالهين جميعا كما بينا. وان جوز ذلك فيجب
ان يكون عالما بان يخلق مريدا لان يخلق قادرا على ان يخلق فيجب ان يخلق واذ لم يخلق دل
انه لم يرد واذ لم يرد علم انه لا يخلق والاله يجب علمه بان يخلق ويريد ان يخلق حتى يكون مثلا
للاول فان ما ليس مثله فليس باله. والوجه الثاني في تقرير التمانع ان الامر
لا يخلو اما ان يقف في عدد معلوم فيستدعي الاختصاص على عدد محصور مخصوصا
كاهنا

فان الكمية من حيث العدد كالكمية من حيث المساحة اليس لو كان في اجزاء الجسم وعظم شكل
اقصى شكلا كذلك اذا كان مقدار او عدد اقصى مقيدا وان لم يقف في عدد معلوم اقصى
اعدادا غير متناهية محصورة في الوجود غير مترتبة وذلك محال • وبالجملة ما لا دليل
عليه عقلا فتجويز وجوده تقدير عقلي • والمجوز عقلا المقدر ذهنا البين باله فلا تغفل عن هذه
الدقيقة والوقوع في المعقولات بين تقدير المحال لفظا او فرضا وبين تجويزه عقلا او عقدا
واعلم ان التقدير المذكور في الكتاب فرض محال لفظا البين بطلانه عقلا **سؤال**
على وجه دلالة الفعل • فان قيل اضداد في الموجودات خيرا وشرا وبطلانا وفسادا ووجه
دلالة الخير الشر بل وجود الخير يدل على مريد الخير • ووجود الشر يدل على مريد الشر
ومريد الخير على الاطلاق لا يكون مريدا للشر على الاطلاق كما ان مريد الخير في فعل
مخصوص لا يكون مريدا للشر في ذلك الفعل بعينه واختلاف وجه دلالة الفعل دل على
اختلاف الفاعلين بالتضاد • وكما انكم استدللتم بانه لو كان الهة لفسدت السموات والارض
فنحن نستدل بفساد فيهما خيرا وشرا على الهين اثنين **جواب** على قاعدة المتكلمين
قال المحققون منهم وجه دلالة الفعل على الفاعل هو الجواز والامكان وترجح جانب
الوجود على العدم وذلك لم يختلف خيرا كان او شرا فالوجود من حيث هو خير او شر
والفاعل يريد الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو خير او شر بل الخير والشر امران
اضافيان بان يكون شيء خيرا بالاضافة الى شيء شرا بالاضافة الى شيء • واما القرآن عبارة
فيرجع الحسن والقبح والخير والشر فيه الى قول الشارع افعل ولا تفعل وهذا هو جوابنا

على وجه دلالة

[illegible]

٣٧

عن قول المعتزلة حيث قالوا في ارادة الكائنات انه لو كان مريدا للشر لكان شريرا
فان الشر لم ينتسب اليه الا من جهة وجوده • والوجود من حيث هو وجود لا شر فيه
فهو مريد للوجود بمعنى انه قصد بما يأتي منه التخصيص بالوجود دون العدم وبعض
الجائزات دون البعض فلم يكن في الحقيقة مريدا للشر • ونقول للثنوية كما
انا صادفنا في الموجودات خيرا وشرا ممتازين فقد صادفنا في الموجودات خيرا وشرا
مختلطين فان عالم الخير المحض هو عالم الملائكة وعالم الشر المحض هو عالم الشياطين
وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر فهلا اثبتم ثالثا ينتسب اليه الامتزاج فان
الممتزج من حيث هو ممتزج على طبيعة غير ما كان المفرد عليه فهلا كانت الطبيعة
المذكورة دالة على ثالث لكن قلتم الخير والشر لم يختلفا بالامتزاج بل دل انهما واحد
كذلك نقول لم يختلفا في الوجود فان دلالة الوجود واحد • وقد سلكت الفلاسفة
الالهيون طريقة اخرى في الوحدانية واجابوا عن هذا السؤال على طريقتهم
فاما طريقتهم قالوا قد شهد العقل الصريح بان الوجود ينقسم الى ما يكون واجبا في ذاته
والى ما يكون ممكنا في ذاته وكل ممكن فانه يترجح جانب منه على جانب بمرجح فاما
ان يذهب الممكنات الى غير النهاية او يقف على واجب بذاته غير ممكن لكنها لو ذهبت
الى غير النهاية لما وجدت اذ كان توقف وجود كل ممكن على سبق وجود مرجحه وذلك
محال فلا بد من ان يقف على واجب بذاته ثم الواجب بذاته لا يجوز ان يكون لذاته مبادئ
تجتمع منها ذاته واجب الوجود لا اجزاء الكمية ولا كالمادة والصورة ولا كالجنس والفصل

فان الباري يجب ان لا يكون سابقه على ذات واجب الوجود ويكون واجبا بها لا بالغير وكذا
فرضنا الواجب لذاته تعدد لاختلف فلو قدر اثنان واجبا الوجود لكان كل واحد
منهما واجب الوجود فلا بد ان ينفصل احدهما عن الثاني بفصل يخصه فيكون وجوب الوجود
مشتركا فيه وهو ذاتي لهما فيكون جنسا وما يخص احدهما دون الثاني فصلا فيكون ذاته
مركبا منهما ويجب ان يكون الاجزاء متقدمة بالذات على ذاته فيكون متاخرا عنها بالذات
فيكون واجبا بها لا بنفسه وذاته تعدد خلف فاذن نوع واجب الوجود سواء اطلق اطلاقا
او خصص تخصيصا لا يجوز ان يكون الا واحدا فوجوده وجوبه ووجوبه حقيقته وحقيقته
وحدته ووحدته تخصصه وتعينه من غير ان يغاير وجوبه عن وجوده ووجوده عن ماهيته
وحقيقته ۝ وعن هذا نفوا صفات الباري تعالى زايده على الذات كما سياتي تفصيل ذلك في
مسئله الصفات ثم احتجوا بدلالة الخير والشر على نوع الشر في الوجود على مذهبهم
بان قالوا الشر لا معنى له الا عدم وجود او عدم كمال وجود والعدم يدخل في القضا
بالعرض لا بالذات بل القصد الاول في الابداع ان يكون وجود ۝ ثم القسمة العقلية ان يكون
وجود هو خير محض او يكون وجود لا يتحقق حصول له الا على ان يتبعه شر اما وجود الشر
المحض فهو مستحيل الوجود الذي اكثره شر كذلك فلا وجود وجود يتبعه شر قليل الكثير
من وجوده فالشر داخل في الوجود بالقصد الثاني ولا دلالة على مدلول الذات حقيقة
الوجود كما بينا ۝ وقد سلكت المعتزلة طريق التمانع في استحالة الهين كما سلكناه
ولم يسلم لهم ذلك حيث جوزوا الخلاف في ارادة الباري وارادة العبد والخلاف في الفعل

ولا تمانع ۝ وسلكت الكرامية طريقا آخر فقالوا لو قدرنا قائمين بانفسهما لا يتميز
احدهما عن الثاني بزمان او مكان او حيز ولا يكون لاحدهما حقيقة وخاصية يمتاز
احدهما عن الثاني بها فهو مستحيل عقلا ۝ والخصم ربما يقول هو نفس النزاع عبرت عنه
تعبيرا او صيرته دليلا فان جماعة من العقلاء صاروا الى اثبات جواهر عقلية من عقول
مجردة ونفوس مجردة قائمات بانفسها ويمتاز بعضها عن بعض بخواص وحقايق
ولم يمنع العقل ثبوتهما ومن اراد ان يسلك هذه الطريقة فلا بد ان يثبت فيها شيئا دقيقا
حتى يتحقق الاستحالة ويتضح العقل

القاعدة الرابعة في ابطال التشبيه

مذهب اهل الحق ان الله تعالى لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شي منها بوجه
من الوجوه المشابهة والمماثلة ليس كمثله شي وهو السميع البصير فليس الباري تعالى بجوهر
ولا جسم ولا عرض ولا في مكان وجهة ولا في زمان ومدة ولا قابل للاعراض ولا محل للحوادث
وصارت الغلاة من الشيعة الى نوعي تشبيه احدهما تشبيه الخالق بالخلق فقالت
المغيرية والبيانية والهشامية ومن تابعهم انه ذو صورة مثل صورة الانسان
ونسج على منهاجهم جماعة من مشبهة الصفاتية متمسكين بقول النبي صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى خلق ادم على صورة الرحمن وفي رواية على صورته ۝ والنوع الثاني
تشبيه المخلوق بالخالق فقالت هو كامل الغالية وجماعة اخرى ان بعضا من الاشخاص الله
او فيه جزء من الاله او الاله تعالى عن قولهم متشخص به شبها على منهج النصارى في الكلمة
في كل امة ۝ ومن الكرامية من صار الى انه جوهر جسم واتفقوا على انه بجهة فوق

الاطلاق

وانه محل للحوادث. قالوا اذا خلق الباري جوهرا احدث في ذاته ارادة حدوثه وربما
احترزوا عن لفظ احدث فقالوا حدثت له ارادة حدوثه وكاف ونون واذا كان الحادث
مسموعا حدث له تسمع. واذا كان مبصرا احدث له تبصر فتحدث له خمس من الصفات الحادثة
بكل محدث احدثه. وربما احترزوا عن لفظ الحلول والمحل وان اطلقوا الاتصاف بالحادث
وفرقوا بين المشية والارادة فقالوا المشية قديمة والارادة حادثة وكذلك فرقوا
بين التكوين والمكون والاحداث والمحدث والخلق والمخلوق فالخلق حادث في ذاته والمخلوق
مباين وكذلك التكوين عبارة عن قوله كن والقول قائم بذاته والمكون مباين وكذلك
كلامه تعالى صفات تحدث له وهي عبارة منتظمة من حروف واصوات عند بعضهم ومن
حروف مجردة عند البعض فهو حادث ليس بقديم ولا محدث. واحالوا عدم ما حدث من
الصفات في ذاته ولم يطلقوا لفظ التقدم والتأخر على الحروف والكلمات. واجتهد
محمد بن هيصم منهم في كل مسئلة من مسائل التشبيه حتى رد الخلاف فيها الى ما يسوغ ان
لا يستقبح غير مسئلة محل الحوادث فانه تركها على النكارة الاولى بعلم صاحبه ابي عبد الله الكرام
ولنا دليل شامل نعم ابطال مذهب المشبهة جملة وكل فرقة من عددناهم نخصه خاصة
وننقض على الانفراد فنبتدئ بالاعم. ونقول لمن تقدر بالاشكال والصور والتغير
بالحوادث والتغير دليل الحدث فلو كان الباري تعالى متقدرا بقدر متصورا بصورة متناهيا
بحد ونهاية مختصا بجهة متغيرا بصفة حادثة في ذاته لكان محدثا اذ العقل يقضي بمرتبة
ان الاقدار في تجويز العقل متساوية فما من قدر وشكل يقدره العقل الا ويجوز ان يكون مخصوصا

بقدر آخر واختصاصه بقدر معين وتميزه بجهة مخصوصة مما يستدعي مخصصا. ومن المعلوم
الذي لا مراء فيه ان ذاتا لم يكن موصوفة بصفة ثم صارت موصوفة فقد تغيرت عما كانت
عليه والتغير دليل الحدوث فانا لم نستدل على حدوث الكائنات الا بالتغير الطاري
عليها وبالجملة فالتغير يستدعي مغيرا خارجا عن ذات المتغير والمتقدر يستدعي مقدرا

سؤال
[illegible]

فان قيل بم تنكرون على من يقول ان القدر الذي اختص به نهاية وحدا واجب له لذاته
فلا يحتاج الى مخصص. والمقادير التي في الخلق انما احتاجت الى مقدر لانها جائزة ودلك
على الجواز في الجائزات انما يعرف بتقدير القدرة عليها فلما كانت المقادير الخلقية مقدورة
عرف جوازها واحتاج الجواز الى مرجح. واذا لم يكن فوق الباري تعالى قادر يقدر عليه
لم يكن اضافة الجواز اليه واثبات الاحتياج له. اليس انا اتفقنا على ان الصفات
ثمانية لم تنقص واجبة له على هذا العدد ام جاز ان توجد صفة اخرى. فان قلتم وجب الانحصار
في هذا العدد كذلك نقول الاختصاص بالحد المذكور واجب له اذ لا فرق بين مقدار
في الصفات عددا وبين مقدار في الذات حدا وان قلتم جاز ان توجد صفة اخرى فما
الموجب للانحصار في هذا الحد والعدد فيحتاج الى مخصص. **الجواب**
قلنا المقادير من حيث انها مقادير طولا وعرضا وعمقا لا تختلف شاهدا وغائبا في
تطرق الجواز العقلي اليها واستدعاء المخصص فانا لو قدرنا مثل ذلك المقدار بعينه
في الشاهد تطرق الجواز العقلي اليه واختصاصه بحد دون حد فقد استدعى المخصص
وتطرق الجواز الى الجائزات لا يتوقف على تقدير القدرة عليها بل معرفة ذلك مبنية

للعقل ضرورة حتى صار كثير من العقلاء الى ان العقل نفسه عبارة عن علوم ضرورية هي
معرفة الجواز في الجائزات والاستحالة في المستحيلات والوجوب في الواجبات وانما
نفذ بالقدرة عليهما انما نحتاج اليه في ترجيح احد الجائزين على الثاني لا في تصور نفس
الجواز • وهذه نكتة تدق فهمها على اكثر اصحاب الكلام • واما الصفات وانحصارها
في ثمانية فقد اختلف جواب الاصحاب عنه بوجوه • منها انهم منعوا اطلاق لفظ العدد
عليها فضلا عن الثمانية • وقالوا انه دل الفعل بوقوعه على ان الفاعل قادر وبتخصيصه
بعض الجائزات على انه مريد وباحكامه على انه عالم وعلم بالضرورة ان القصد بالخلقة
وورد في الشرع اطلاق العلم والقدرة والارادة فلا نعدل الى سوى ما دل الفعل عليه لو
ورد في الشرع اطلاقه • فلهذا اقتصرنا على ذلك • فلو سئل هل يجوز ان يكون له صفة اخرى
اختلف الجواب عنه فقيل لا ينظر الى الجواز فانا لم نثبت الصفات بطريق التجويز العقلي
بل بدليل الفعل • والفعل ما دل الا على تلك الصفات • وقيل يجوز عقلا الا ان الشرع
لم يرد به فتوقفنا في ذلك ولا نظر الاعتقاد اذ لم يرد تكليف فينسب الى المكلف تقصير
ومنها انهم فرقوا في الشاهد بين الصفات الذاتية التي يلتئم منها حقيقة الشيء وبين المقادير
العرضية التي لا مدخل لها في تحقق حقيقة الشيء • فان الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة
الى الفاعل بل هي له من غير سبب • والمقادير المختلفة تثبت للشيء مضافة الى الفاعل بجعله
بان جعلها له بسبب • ومنها انهم قالوا لو قدرنا صفة زائدة على الصفات الثمانية لم
تخل الحال فيها اما ان تكون صفة مدح وكمال او لا تكون صفة ذم ونقصان فان كانت صفة

كان عدمها في الحال نقصا وقد اتصف الباري تعالى بصفات الكمال من كل وجه • وان
كانت صفة نقصان فعدمها عنه واجب • واذ بطل القسمان تعين انه لا يجوز ان يتصف بصفة
زائدة على الصفات الذاتية • ويترتب على ما ذكرناه انه هل يجوز ان يكون للباري تعالى اخص وصف
لا ندركه • ويفرق بين هذا السؤال والسؤال الاول فان السائل الاول سال هل يجوز ان يزيد
صفاته على الثمانية • والسائل الثاني سال هل له اخص وصف به يتميز عن المخلوقات • واختلف
جواب الاصحاب عنه ايضا فقال بعضهم ليس له اخص وصف ولا يجوز ان يكون لانه بذاته
وصفاته يتميز عن ذوات المخلوقات وصفاتها من حيث ان ذاته لا حد له زمانا ومكانا
ولا يقبل الانقسام فعلا ووهما بخلاف ذوات المخلوقات وصفاته غير متناهية في التعلق
بالمتعلقات فلو كان الغرض ان يتحقق اخص وصف به يقع التمييز فقد وقع التمييز بما ذكرناه
ولا اخص سوى ما عرفناه • وقال بعضهم له اخص وصف في الالهية لا ندركه وذلك
ان كل شيئين لهما حقيقتان معقولتان فانما يتمايزان باخص وصفيهما وجميع ما ذكرناه من ان
لا حد ولا نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهي التعلق في الصفات كل ذلك سلوب وصفات
نفي وبالنفي لا يتميز الشيء عن الشيء بل لا بد من صفة اثباتية بها يقع التمييز والافتراق في
الحقيقة رأسا ثم اذا اثبت اخص الوصف فهل يجوز ان يدرك • فقال الامام الحسن قدس
الله روحه لا يجوز ان يدرك اصلا • وقال بعضهم يجوز ان يدرك • وقال ضرار بن عمرو
يدرك ذلك عند الرؤية بحاسة سادسة • ونفس المسئلة من مجازات المتكلمين وتصور
الاخص من مجازات العقول • فان قيل اذا قدر موجودان قائمان بانفسهما حيث لا

سؤال اصحاب الجهة

يكون احدهما بحيث الثاني كالعرض في الجوهر فمن الضرورة ان يكونا اما متجاورين او متباينين
وعلى الوجهين جميعا يجب ان يكون لكل واحد منهما جهة من الاخر • وربما عبروا
عن هذا المعنى فان البارى تعالى لا يخلو اما ان يكون داخل العالم او خارجا عن العالم
وكما ان الدخول بالذات يقتضى مجاورة ومماسة فالخروج بالذات يستدعى مباينة وجهة •
وربما شككوا ابلغ تشكيك على سبيل الالزام فقالوا اتفقنا على ان للبارى تعالى
ذاتا وصفات ومن المعلوم ان الصفات لا يكون لكل واحدة منها بحيث الثانية ولا متحازة
عنها بجهة فان القائم بالغير لا يقبل التحيث وانما بل هي كلها قائمة بذاته اى بحيث ذاته
فقد تحقق تميز بين الذات والصفات وذلك راجع الى ان الذات لها حيث حتى تكون الصفات
بحيث هو والصفات لا حيث لها فلا يكون الذات بحيث هي • وما قبل التحيث بالنسبة
الى الصفات فلو قدر قائم بذات بذات آخر فمن ضرورته ان لا يكون بحيث هو حتى يتحقق فرق
بين الصفات التى هى بحيث هو وبين ذلك القائم بذاته الذى ليس بحيث هو فيثبت له جهة
ما يتحاذيها عنه • وقد ورد السمع بان تلك الجهة هى جهة فوق قال الله تعالى وهو القاهر
فوق عباده فاثبتنا الجهة عقلا واثبتنا الفوقية سمعا واستنبطنا من النص الوارد فيه
معنى وهو كون الفوق اشرف الجهات والبق بكمال الصمدية • ولهذا تعلقت القلوب بالسما
ورفعت الايدى اليها ودلت عليه شهادة الخرسا واليها كان معراج سيد الانبيا صلوات الله عليه

الجواب قلنا هذه الشبهات كلها نشات من اشتراك في لفظ القائم بالنفس فان
عندنا يطلق هذا اللفظ في حق البارى تعالى بمعنى انه مستغن على الاطلاق او بمعنى انه

مستغن عن المحل والحيز جميعا ويطلق على الجواهر بمعنى انها مستغنية عن المحل فقط •
فالمستغنى على الاطلاق في مقابلة المحتاج على الاطلاق والمستغنى عن المحل والحيز في مقابلة
المحتاج الى المحل والحيز فلينقل العبارة الى هذه الجهة حتى تبين انكم جعلتم نفس النزاع دليلا
متمسكين باشتراك في العبارة دون المعنى • ونقول لو قدرنا مستغنيا عن المحل والحيز ومحتاجا
الى الحيز فيجب ان يكونا اما متجاورين او متباينين بحال تقديره فان التجاور والتباين من لوازم
التحيز في المتحيزات • فالمستغنى عن التحيز كيف يكون اما متجاورا او متباينا هذا كمن يقول
القائمان بانفسهما لما ان يكونا مجتمعين او مفترقين متحركين او ساكنين • فان الاجتماع والافتراق
من لوازم التحيز والتحدد ولا حيز له تعالى ولا حد فلا اجتماع ولا افتراق بل اذا فتش
عن المجاورة والمباينة لم يتحقق منها الا نفس الاجتماع والافتراق وما جاور او باين فقد تناهى
ذاتا والمتناهى اذا اختص بمقدار استدعى مخصصا وكذلك الجواب عن الدخول والخروج فانا
نقول ليس بداخل في العالم ولا خارج لان الدخول والخروج من لوازم المتحيزات والمحدودات
وهما لا يطلقان على الاعراض وهما كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون وسائر
الاعراض التى تختص بالاجسام التى لا حيوة فيها • ولو قيل هو تعالى داخل في العالم بمعنى
العلم والقدرة خارج عن العالم بمعنى التقديس والتنزيه كان معنى صحيحا • وكما ورد في
التنزيل وهو القاهر فوق عباده فقد ورد وهو معكم اين ما كنتم • ونحن اقرب اليه من حبل
الوريد فاين تذهب الايات الدالة على القرب كم من الايات الدالة على بعد الفوق • وكما
ورد وهو الذى في السماء اله وفي الارض اله • وبالجملة من تصور وجوده وجودا

المحتاج الى

قوله الأول

مكانيا طلب له جهة ما وانحيازا عن العالم ببينونة متناهية او غير متناهية كما ان من تخيل
وجوده زمانيا طلب له مدة ما وتقدما على العالم بازمنة متناهية او غير متناهية وكلا
الخيالين باطل • والاتحاد ليس وجوده تعالى وجودا زمانيا والظاهر والباطن اذ ليس وجوده
وجودا مكانيا **واما الشك الثاني** الذي اورده على سبيل الالزام وهو الاتفاق
بين الكرامية والصفاتية ان لله صفات والصفات قائمة بالذات وليست كل صفة بحيث
التابعية بل بمعنى بحيث الذات • قيل من اثبت الصفات الازلية قائمة بذات الباري تعالى ليس
يعني بالقيام ما عنيتم ولا اطلق انها بحيث هو كما اطلقتم بل يعني بالقيام وصف الباري تعالى
بها والوصف من حيث وصف لا يقتضي ان يكون الموصوف بحيز وجهة من الوصف والصفة
فان كثيرا من المعاني ما يوصف ولا يقتضي ان يكون الموصوف بحيز وجهة ثم الحكم للوصف بانه
معنى موجود او حال يعقل لمعنى آخر • والا تجرد الوصف والصفة من حيث هو وصف لا يقتضي
ذلك ثم اطلاق لفظ الحيث ايضا من اتسع حتى يقال هذا العرض من حيث هو موجود ذا
حكم ومن حيث هو عرض له حكم • وليس يعني باطلاق لفظ الحيث الا الاعتبار العقلي والوجود
العقلية والحاصل في هذا السؤال ان الالفاظ التي اوردها كلها مشتركة وهي لفظ القيام
بالذات والقيام بالغير • ولفظ الدخول والخروج ولفظ الحيث والجهة وبالجملة
فليعلم ان جهات الاجسام من احكام النهايات في الاجسام حتى لو قدر مقدر جسما
غير متناه بالفعل لم يكن للجهات معنى فلا يكون فوق وسفل ويمين ويسار وقدام وخلف
ولكن يتحقق لها الاشارة ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة اخرى • واذا كانت الاجسام

كرية فيكون تحدد الجهات على سبيل المحيط والمحاط والفوق والسفل فيها على سبيل المركز
والمحيط فان قدر العالم كري الشكل اما تقديرا او جد عليه حقيقة • واما تقديرا تجوز ان يوجد
عليه تصويرا • وقيل ان الباري تعالى بجهة من العالم فيكون لا محالة محيطا بكل العالم والا
فيخلو عن ذاته طرف من جهات الفوق وعندهم فوق العالم ما يره فوق خلف ويلزم عليه
ان يكون فوقا بالنسبة الى من هو على الارض على موازاة القطب الشمالي • وتحتا بالنسبة
الى من هو عليها على موازاة القطب الجنوبي بل يكون بعض منه فوقا وبعض منه تحتا وذلك
محال • واما تعلق القلوب بالسماء ورفع الايدي اليها والمعراج اليها فمقابل بتعلق الرؤوس
بالارض ووضع الايدي عليها والنزول اليها بل العرش قبلة الدعاء والارض مسجد الصلوة
والكعبة وجهة الوجه • وموضع السجود قبلة العين واقرب ما يكون العبد من الرب
تعالى اذا كان في السجود • واسجد واقترب • **ومما اوجب التشبيه** م
قيام الحوادث بذات الباري تعالى والاحداثات عبارة عن صفات تحدث في ذاته من ارادة
لتخصيص الفعل بالوجود ومن اقوال مرتبة من حروف مثل قوله كن • واما سائر الاقوال
كالاخبار عن الامور الماضية والآتية والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام والقصص
والوعد والوعيد والاحكام والاوامر والنواهي والتسمعات للمسموعات والتبصرات
للمبصرات فيحدث في ذاته بقدرة الازلية وليست هي من الاحداثات في شيء انما الاحداث
والخلق على مذهب اكثرهم قول وارادة والقول صوتان هما حرفان وعلى طريقه
محمد بن الهيصم الاحداث ارادة وايثار وذلك مشروط بالقول شرعا • وجوز بعضهم تعلق

[illegible]

احداث واحد محدث من افعالنا من جنس واحد. والكرامية على ان لكل محدث احداث فيحدث في
ذاته لكل محدث خمس صفات ارادة وكاف ونون وسمع وبصر. وقد اثبتوا اشياء قديمة تتعلق
بالحادث والمحدث والاحداث والخلق ثم قالوا هذه الحوادث لا تصير صفات الله تعالى وانما
هو خالق بخالقيته لا بخلق من بعد مريدية لا بارادة قابل لما قامت به وهو واجب البقاء يستحيل
عدمها بعد وجودها في ذاته. **وللمتكلمين عليهم طريقان في الكلام**
احدهما البرهان والثاني المناقضة والالزام. اما البرهان فنقول لو قامت الحوادث
بذات الباري تعالى لاتصف بها بعد ان لم يتصف ولو اتصف لتغير والتغير دليل الحدوث اذ لا بد من
مغير. وتحقيق المقدمة الاولى ان معنى قيام الاعراض بمحالها كونها اوصافا لها كالعلم اذا قام
بجوهر وصف الجوهر بانه عالم وكذلك سائر المعاني والاعراض. وليس ذلك كالوصف بكون الذات
خالقا صانعا على مذهب من لم يفرق بين الخلق والمخلوق فان المخلوق لا يقوم بذات الخالق والخلق
قائم بذاته تعالى عندكم فيجب ان يكون صفة له ولذلك يقال اراد فهو مريد بارادة وقال فهو قايل بقوله واذا
تحقق كونه وصفا له بعد ان لم يكن موصوفا به فقد تحقق التغير والتغير خروج شي الى غير ما كان عليه ولا
يشترط فيه بطلان وصفه وتجدد وصفه فانه اذا كان خاليا عن صفات ثم اعتوره صفات فقد تغير عما
كان عليه وليس للخصم اعتراض على هذه الطريقة الا منع الاتصاف او منع التغير وقد اثبتناهما ولكنه
وضع لنفسه اصطلاحا في احكام المعاني القايمة بالغير وميز بين حكم العلم والقدرة وهو العالمية
والقادرية وبين حكم القول والارادة وهو القائلية والمريدية وبين حكم الحركة والسكون القايمين
بالجوهر وهو المتحركية والساكنية وان كان هذا التمييز غير معقول عقلا فان اتصاف المحال بالاوصاف

الحادثة واتصاف الذات بالاوصاف من حيث انها صفات وموصوفات ليس يختلف ولا تاثير
للقدم والحدوث فيها اصلا فانه ان كان الوصف راجعا الى القول واللسان فلا يختلف
الحال بين وصف ووصف. وان كان الوصف راجعا الى حقيقة في الموصوف يعبر عنها
لسان الواصف فلا يختلف الحال بين حقيقة وحقيقة. والمعنى اذا قام بذات او بمحل صار
وصفا وصفة له يرجع حكمه اليه. **برهان اخر** اوضح مما تقدم وهو ان كل
حادث فيحتاج الى محدث من حيث انه كان بعينه وباعتبار ذاته جايز الوجود والعدم
فلما ترجح جانب الوجود على العدم احتاج الى مرجح بالضرورة ثم ذلك المرجح اذا كان حادثا
احتاج الى مرجح اخر ويتسلسل القول فيه الى ما لا نهاية له. ووجه الاحتياج لا يختلف
الحال فيها بين حادث في ذاته تعالى وبين محدث يباين ذاته فانه انما احتاج لجهة تردده
بين طرفي جواز الوجود والعدم لا لجهة التباين وغير التباين وهذا قاطع لا اعتراض عليه.
ونقول ان تصور وجود حادث لا باحداث فاما ان يقال يحدث ذلك الحادث بنفسه
او بقدرته ومشيته وتبعه فان قيل حدث بنفسه فقد نفينا العقل المرجح لضرورة حكمه
بان كل من لم يكن فكان احتاج الى محدث مكون وان قيل حدث بقدرته ومشيته فقد ناقضوا
قضية العقل فان ذلك الحادث اذا جاز ان يحدث بالقدرة فلم لا يجوز ان تحدث المحدثات
كلها بقدرته ومشيته اذ لا فرق في نظر العقل بين الحادث والمحدث من حيث انه لم يكن
فكان والفرق بينهما من حيث اللغة احدهما لازم والثاني متعدي لا ينتهض فرقا من حيث أن م
العقل فانا اذا قلنا قام وقعد وجاء وذهب كان الحكم لازما والقعود والقيام

والمجيء والذهاب فعله ومفعوله كما هو فعله • والفعل لا يفرق بين فعل الانسان شيئا في نفسه
وبين فعله في غيره على مذهب من قال به ومن قال ان الفعل لا يباين محل القدرة فلم يفرق فيه
بين الفعل وبين المفعول ولا متمسك للخصم في هذه المسئلة الا بامر لغوي او اصطلاحي وقد
الزم عليه الفلسفي الزاما لا محيص له عنه فقال كل ذات لم يحدث فيه معنى ثم حدث فلها قبل
استعداد القبول وصلاحيته وقوته ثم اذا احدث فيه المقبول بدل الاستعداد بالوجود
والصلاحية بالحصول والقوة بالفعل فيلزم ان يكون في ذاته معنى ما بالقوة ثم يصير بالفعل
وذلك بعينه هو الهيولى • والصورة فما اثبتموه للباري تعالى يلزم للعالم خصايص الهيولى
وهي طباع عدمية فان الاستعداد والصلاحية عدم شيء من شانه ان يكون شيئا واجب الوجود
لذاته منزه عن طبيعة الامكان والعدم اللذان هما منبعا الشر • واما طريق الزامهم عليهم
فمنها انا قالوا امر الله تعالى وارادته من جنس قولنا وارادتنا ثم لقوله وارادته مقتضيات مثل
العالم بما فيه من السموات والارض فيلزم ان يحصل بقولنا وارادتنا مثل ذلك فان قوله كن كاف
ونون من جنس لفظ الناس من غير فرق وارادته من جنس ارادتنا من غير فرق فان قيل انما حصل
قوله مباشرة قدرته ومشيته القديمة وقولنا لم يحصل بها وقوله في ذاته قوله له لا لغيره
وقد خصصه التكوين له لا لغيره • قيل ان كان هذا فرقا فلم يكن قوله اذن من جنس قولنا الا الحق
ان القول اذا احدث بعد ان لم يكن فهو كقولنا الحادث بعد ان لم يكن مع لم يكن لا اضافة الى
القدرة اثر بعد الحدوث فانه انما اثر في حال الانفصال عن القدرة لا في حال تعلق القدرة
به وانما اثر القدرة في حصول ذاته فقط لا في شيء اخر يحدث به • وعن هذا الحدث قولا

كقولنا او قولنا يوجد

لنفسه في حجرة وقصده التكوين لم يحصل به شيء فبطل قولهم انما قصد الاحداث به
فبطل ما اعتقدوا انه يحصل ان قوله لا ينبغي ان يوجد كقوله اذ لا فرق بين قول وقول
في الحدوث والاصوات والحروف والحلول والاحتياج الى المحل بل قولنا اوكد فانه
اذا قام بمحل اتصف المحل به وتحققت له نسبة الى المحل وعنه كم قول الباري تعالى قام به
من غير ان يتصف به الذات ولم يتحقق له نسبة الى الذات الا بمجرد اضافته ومما ينقطع حكمه
عن القدرة القديمة فانه انما يوجد بعد ان يحدث لا حال ان يحدث • ومن الالزامات
عليهم ان قوله كن لا يخلو اما ان يسبق احد الحرفين على الثاني او يتلازمان في الوجود فان
في اول حال الوجود او في حال البقاء فان سبق احدهما وتلاه الثاني فاما ان بقي الاول ولم
يبق فان بقي مقولا مسموعا لم يكن كن بل الاول لعالم ثم بعدم لا يوجب الثاني حتى يكون مسموعا
متعاقبا والا فالكاف المسموع مع النون واما لا يتصور اصلا • وان لم يسبق فهذا تقدير
وعندكم ما حل في ذاته تعالى لا يجوز عليه العدم وان كانا يتلازمان في الوجود فقد وجد
احدهما مع الثاني فليس الكاف بالتقدير اولى من النون وكذلك كل حرف يجب ان يسبق
حرفا في القول والتكلم حتى يكون بترتيبه وتعاقبه كلاما مسموعا • ومن الالزامات
اثبات اكوان حادثة مع الكون القديم واثبات علوم حادثة مع العلم القديم كاثبات
ارادات حادثة مع المشية القديمة وقد ذكر المتكلمون في كتبهم اما شبه
الكرامية قالوا سمع الباري تعالى ما لم يسمع قبله ورأى ما لم ير قبله فيجب ان
تحدث له سمع وبصر • فقيل لهم انقولون لم يكن الله تعالى سامعا

للاصوات فصار سامعا ولا رائيا للمدركات ثم صار رائيا ولم يكن عالما بالامور التي هي ثم صار
عالما بها ولم يرد وجود العالم في الوقت الذي سبق وجوده ثم صار مريدا له في الوقت الذي اوجده
فدل كل ذلك على تجدد وصف وصفة له وان لم تقولوا انه صار سميعا بصيرا خبيرا فقد
تناقضتم في قولكم انه سمع ما لم يسمع ورأى ما لم يروا واراد ما لم يرد ثم **الجواب** الحقيقي
قلنا قد جمعتم بين كلمتي نفي واثبات في قولكم لم يكن كذا ثم صار كذا والنفي مسلم لكم والاثبات
على اصلكم مذهب لكم. اما النفي فعلى اصلنا غير مسلم لانه لم يكن سميعا بصيرا بل هو سميع بصير
ازلا وابدا كما هو عليم قدير ازلا وابدا. واما التجدد فيرجع الى المدرك كما يرجع التجدد الى
المعلوم والمقدور ونحو قولكم لم يكن مستويا على العرش فصار مستويا ولم يكن بجهة فوق
فصار بجهة فوق. بالاتفاق لم تحدث له صفة ثم بل النفي انما رجع الى المدركات فنقول
لم يكن المسموعات والمرئيات موجودة فيسمع ويرى ثم وجدت فتعلق بها السمع والبصر
فكان التعلق مشروطا بالوجود لا المتعلق ورب تعلق يشترط فيه الوجود والحيوة والعقل
والبلوغ ثم عدم الشروط لم يقتض عدم التعلق. واما الاثبات فعلى اصلكم لم يتصف
الباري تعالى بالحوادث في ذاته فكيف يصح على مذهبكم انه صار سميعا بصيرا وان التزمتم
الاتصاف فقد سلمتم لنا المسئلة فان الاتصاف بصفة لم يكن قبل صريح التغير والتغير
دليل الحدوث. ثم هذه الحوادث باقية على مذهبكم والمتعلقات فانية واثبات
صفة من الصفات المتعلقة يتاخر تعلقها ومتعلقها غير مستحيل كالعلم والقدرة والمشية
اما اثبات صفة باقية يتقدم تعلقها ومتعلقها فهو مستحيل فانه اذا اراد وجود العالم

بارادة حادثة في ذاته وجب ايجاد العالم ثم بقي وفني وهو مريد ابد الدهر فلم يكن ابد الدهر
لشيء يكون ثم فني وسامع لصوت وحرف قد مضى وانقضى ومبصر لجسم ولون قد انقرض
في عالم الاضمحلال. ونقول هذه الحروف التي اثبتموها اهي حروف مجردة من غير اصوات
ام حروف هي تقطيع اصوات فان اثبتموا حروفا من غير اصوات فهي غير مسموعة ولا هي
معقولة فان حقيقة الحرف هو تقطيع صوت والصوت بالنسبة الى الحرف كالجنس بالنسبة
الى النوع وكالعرض بالنسبة الى اللون وان اثبتوا حروفا هي اصوات مقطعة فلا بد لها
من اصطكاك اجرام حتى يتحقق الصوت فان اصطكاك الاجرام كالجنس بالنسبة الى الصوت
والحركة كالجنس بالنسبة الى الاصطكاك فلا بد من حركة حتى يتحقق اصطكاك وتفكيك
ولا بد من اصطكاك حتى يتحقق صوت ولا بد من صوت حتى يتحقق حرف ولا بد من حرف
حتى يتحقق كلمة ولا بد من كلمة حتى يتحقق قول تام ولا بد من قول تام حتى يتحقق قصة وحكاية
فيلزم على ذلك ان يكون الباري تعالى جسما متحركا ذا اصطكاك في اجرام جسمية وتعالى
عن ذلك علوا كبيرا. وقد تخطى بعض الكرامية الى اثبات الجسمية وقال اعني بها
القيام بالنفس وذلك تلبيس على العقلاء والا فمذهب اسنادهم مع اعتقاد كونه محلا
للحوادث قابلا للاعراض قابلا للاصوات مستويا على العرش استقرارا مختصا بجهة
فوق مكانا واستعلاء وليس يخفيه عن هذه المحاذاة وبرات ابن هيصم فليس يريد بالجسمية
القيام بالنفس وبالجهة الفوقية علوا وبالاستواء استيلاء وانما هو ابهام مذهب لا
يقبل الادغام والابهام ومعتقد لا يقبل الابرام والاحكام. وكيف يستوي الظل والعود اعوج
وكيف يستوي المذهب وصاحب المقالة اعوج

القاعدة الخامسة في ابطال التعطيل

قد قيل ان التعطيل ينقسم الى وجوه شتى منها تعطيل الصنع عن الصانع ومنها تعطيل الصانع عن الصنع ومنها تعطيل الباري تعالى عن الصفات الازلية الذاتية ومنها تعطيل الباري تعالى عن الصفات الازلية القائمة بذاته ومنها تعطيل الباري تعالى عن الصفات والاسماء ازلا ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليه اما تعطيل العالم عن الصانع العليم القادر الحكيم فلست اري قائلا به ولا عرفت عليها صاحب مقالة الا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية انهم قالوا العالم كان في الازل اجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة فاصطكت اتفاقا فحدث عنها العالم بشكله الذي تراه عليه ودارت الادوار وكرت الاكوار وحدثت المركبات ولست اري صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازا عن التعليل فما عدت هذه المسئلة من النظريات التي يقام عليها برهان فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع عليم قادر حكيم. افي الله شك. ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم. ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله. وان هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك انهم يلوذون اليه في حال الضراء دعوا الله مخلصين له الدين. واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه. ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك. امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله. فاعلم انه لا اله الا الله. ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل عليهم السلام

وبين الخلق في التوحيد. ذلكم بانه اذا دعي الله وحده كفرتم. واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة. واذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على ادبارهم نفورا ثم سلك المتكلمون طرقا في اثبات الصانع وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع وسلكت الاوائل طريقا آخر وهو الاستدلال بامكان الممكنات على مرجح لاحد طرفي الامكان ويدعي كل واحد في جهة الاستدلال الضرورة والبديهة. وانا اقول ما شهد به الحدوث او دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الانسانية من احتياج في ذاته الى مدبر هو منتهى مطالب الحاجات ترغب اليه ولا ترغب عنه وتستغني به ولا تستغني عنه وتتوجه اليه ولا تعرض عنه وتفزع اليه في الشدائد والمهمات فان احتياج نفسه اوضح له من احتياج الممكن الخارج الى الواجب والحادث الى المحدث. وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه وتعالى في التنزيل على هذا المنهاج. امن يجيب المضطر اذا دعاه. امن ينجيكم من ظلمات البر والبحر. امن يرزقكم من السماء والارض. امن يبدأ الخلق ثم يعيده. وعن هذا قال النبي صلى الله عليه ان الله تعالى خلق العباد على معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها. فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج وذلك الاجتيال من الشيطان هو تسويله الاستغنا ونفي الاحتياج والرسل عليهم السلام مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويلات الشياطين فانهم الباقون على اصل الفطرة وما كان عليهم من سلطان. فذكر ان نفعت الذكرى سيذكر من يخشى. فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى. ومن رجع الى الله عز وجل قرب مسافته حيث رجع الى نفسه

أدنى رجوع نعرف احتياجه إليه في تكونه وبقائه وتقلبه في أحواله وأطواره ثم استبصر
من آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ثم استشهد به على الملكوت لا بالملكوت عليه. أو
لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد. عرفت الأشياء بربي وما عرفت ربي بالأشياء. ومن عرج في
نحو المعرفة لم يطمع في شطط ومن تعلى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط. فثبت بالدلائل
والشواهد أن العالم لم يتعطل عن الصانع الحكيم القادر العليم تعالى وتقدس ع

وأما تعطيل الصانع عن الصنع فقد ذهب وهم الدهرية القائلين بقدم
العالم إلى أن الحكم بقدم العالم يوجب في الأزل تعطيل الصانع عن الصنع وقد سبق الرد عليهم
بأن الإيجاد قد يتحقق حيث تصور الإيجاد وحيث لم يتصور لم يكن تعطيلا. وكما أن التعطيل
ممتنع كذلك التعليل ممتنع. وأنتم عللتم وجود العالم بوجوده وسميتم معبودكم علة ومبدأ
وموجبا. وذلك يؤدي إلى أمرين محالين أحدهما ثبوت المناسبة بين العلة والمعلول وقد
سبق تقريره. والثاني أن العلة توجب معلولها بذاتها والقصد الأول ووجود العالم
من لوازم وجوده لا بالقصد الأول فإن العالي لا يريد أمرا لأجل السافل فبطل التعليل
أيضا وهذا من الإلزامات المفحمة التي لا جواب عنها **وأما تعطيل الباري تعالى
عن الصفات** الذاتية والمعنوية وعن الأسماء والأحكام فذلك مذهب المتفلسفين من الفلاسفة
فإنهم قالوا واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه فلا يجوز أن يكون لذاته مباد يجتمع
يتقوم منها واجب الوجود لا أجزاء كمية ولا أجزاء حد سواء كانت كالمادة والصورة
أو كانت على وجه آخر بأن يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه يدل كل واحد منها على

شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته وذلك أن كل ما هذا حقيقته فذات كل جزء منه ليس ذات
الآخر ولا ذات الجميع وأما نفيه وإحاطته بالذات فليس يقتضي معنى آخر سوى وجوده وإن
وصف بصفة فليس يقتضي ذلك معنى غير ذاته أو اعتبارا أو وجها غير وجوده بل الصفات
كلها إما إضافية كقولنا مبدأ العالم وعلة للعقل كما يقولون خالق ورازق. وإما سلبية
كقولنا واحد أي ليس بمتكثر وعقل أي مجرد عن المادة. وقد يكون تركيب من إضافة
وسلب كقولنا حكيم مريد وسيأتي شرح ذلك في مسألة الصفات. فالزم عليهم مناقضات
منها أنهم أطلقوا لفظ الوجود على الواجب بذاته وعلى الواجب بغيره عموما وشمولا
لا على سبيل الاشتراك ثم خصصوا أحد الوجودين بالوجوب والثاني بالجواز. ومن
المعلوم أن الوجوب لم يدخل في معنى الوجود حتى يتصور الوجود فهو إذن معنى
وراء الوجود والمعنيان وإن اتحدا في الخارج عن الذهن فقد تمايزا في العقل مثل العرضية
واللونية وليس يغني عن هذا الإلزام قولهم إطلاق لفظ الوجود على الواجب لذاته
والجائز لذاته بالتشكيك أي هو في أحدهما أولى وأول وفي الثاني لا أولى ولا أول فإن
الأولى والأول فصل آخر تميز به أحد الوجودين عن الثاني وذلك يؤكد الإلزام ولا يدفعه
ومن الإلزامات كونه مبدأ وعلة وعاقلا ومعقولا وعقلا فإن اعتبار كونه
عقلا وعاقلا ومعقولا فإن ساغ لكم الحكم بكثرة الاعتبارات ساغ للمتكلم إثبات الصفات
وتعطيله عن الصفات تعطيل عن الاعتبارات وما صار إليه صاحب الإشراق من قدماء
الحكماء قالوا إن المبدع الأول ابتدا آنيته وهو قبل الإبداع عين الاسم فلما أبدعه كله له اسما

واعلم أن الوجود لذاته لا يعتبر اعتبارا كليا مسببا [illegible] وإنما كونه مبدأ وعلة لا يعتبر إلا باعتبار كونه [illegible]

من نحو ذلك فلما اسماؤه من نحو انابة وافاعيله وابدع الذي ابدع ولا صورة له عينه
في الذات لا علم ولا معلوم ولما العلم والمعلوم من المعلول الاول الذي هو العقل
نصير المعطلة حقا. ونقل عن بعضهم انهم قالوا هو هو ولا يقولون موجود ولا معدوم
ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا مريد ولا كاره ولا متكلم ولا ساكت وكذلك
سائر الاسماء والصفات. وينسب هذا المذهب الى الباطنية ولا شك ان من اشتقاقنا
لم يكن له بد من عبارة عنه وذكر اسم له ثم الاشتراك في الاسامي ليس يوجب اشتراكا في المعنى
يتحقق له مثل ذلك الوجه. والثاني لاعتقادهم ان كل اسم من الاسامي التي تطلق عليه
يقابله اسم اخر تقابل التضاد مثل الموجود يقابله المعدوم والعالم يقابله الجاهل والقادر
يقابله العاجز فتحقق لهم منه من ذلك الوجه فاحترزوا عن اطلاق لفظ وجودي او عدمي
لكيلا يقعوا في التمثيل والتعطيل. ومن علم ان الاسامي المشتركة هي التي تختلف حقائقها
من حيث المعاني وان اسماء الله تعالى انما تتلقى من السمع. وقد ورد السمع بانه تعالى عليم
قدير حي قيوم سميع بصير لطيف خبير. وامرنا ان ندعوه عز وجل بها اعني باحسن الاسمين
المتقابلين كما قال تعالى. ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في
اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون لم يحترزوا هذا الاحتراز البارد ولا يكلف هذا التكليف
البارد. وقالت طائفة من الشيعة لا يجوز التعطيل من الاسماء الحسنى ولا يجوز التشبيه
بالصفات التي يشترك فيها الخلق فيطلق على الباري تعالى الوجود وندعوه باحسن
الاسماء مثل القدير والعليم والسميع والبصير الى غير ذلك مما ورد في التنزيل لكن

[illegible]

لا بمعنى الوصف والصفة لان عليا رضي الله عنه كان يقول في توحيده لا يوصف
بوصف ولا يحد بحد ولا يعد بعد ومقدارا الذي كيف الكيف لا يقال له كيف والذي اين
الاين لا يقال له اين لكنا نطلق الاسماء بمعنى الاعطاء فهو موجود بمعنى انه يعطي
الوجود وعالم وقادر بمعنى انه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين وحي
بمعنى انه محيي الموتى. قيوم بمعنى انه يقيم العالم. سميع بصير اي انه خالق السمع والبصر.
ولا يقول انه عالم لذاته او بعلم بل هو اله العالمين بالذات والعالمين بالعلم.
وعلى هذا المنهاج يسلكون في اطلاق الاسامي. وكان الوجود عندهم يطلق على
القديم والحادث بالاشتراك المحض وكذلك الواحد والعليم والقدير. ونسبت
الى محمد بن علي الباقر رضي الله عنهما انه قال هل سمي عالما الا لانه وهب العلم للعالمين
وهل سمي قادرا الا لانه وهب القدرة للقادرين. وليس هذا قولا بالتعطيل فانه لم يمتنع
من اطلاق الاسامي والصفات لكن امتنع ان يقال ليس بموجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل
ولا قادر ولا عاجز لكنه استدل بالقدرة في القادرين على انه قادر. وبالعلم في العالمين على
انه عالم. وبالحياة في الاحياء على انه حي قيوم. واقتصر على ذلك من غير خوض في الصفات
بانها زائدة على الذات او هي عين الذات لئلا يكون متصرفا في جلاله بقدره العقلي وخياله الوهمي
وقد اجمعت السلف بل الامة على ان ما دار في الاوهام او خطر في الخيال والفهم
فهو تعالى خالقه ومبدعه ولا يحمل القول علي رضي الله عنه لا يوصف بوصف الا
الا هذا الذي ذكرناه والله اعلم.

القاعدة السادسة في الأحوال اعلم ان المتكلمين قد اختلفوا
في الأحوال نفيا واثباتا بعد ان احدث ابو هاشم بن الجبائي القول فيها وما كانت المذكورة قبله
اصلا فاثبتها ابو هاشم ونفاها والده. واثبتها القاضي ابو بكر الباقلاني بعد تردد الراي فيها
على قاعدة غير ما ذهب اليه ابو هاشم. ونفاها صاحبه ابو الحسن الاشعري واصحابه.
وكان امام الحرمين ابو المعالي من المثبتين في الاول والنافين في الآخر. والاحرى بنا ان
نبين اولا ما الحال التي تواردا عليها النفي والاثبات وما مذهب المثبت فيها وما مذهب
النافي ثم نتكلم في ادلة الفريقين ثم نشير الى مصدر القولين وصوابهما من وجه وخطاهما
من وجه **اما بيان الحال ما هي** اعلم انه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها
بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الاحوال فانه يؤدي الى اثبات الحال للحال لكن لها
ضابط وحاصر بالقسمة وهي تنقسم الى ما يعلل والى ما لا يعلل وما يعلل فهو احكام لمعاني
قائمة بذوات وما لا يعلل فهي صفات ليست احكاما للمعاني. اما الاول فكل حكم
لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحيوة عند ابي هاشم ككون الحي حيا عالما قادرا مريدا
سميعا بصيرا لان كونه حيا عالما معلل بالحيوة والعلم في الشاهد فيقوم الحيوة بمحل
ويوجب كون المحل حيا. وكذلك العلم والقدرة والارادة وكل ما يشترط في ثبوته الحيوة
ويسمى هذه الاحكام احوالا وهي صفات زائدة على المعاني التي اوجبتها. وعند
القاضي كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال سواء كان المعنى الموجب مما يشترط
في ثبوته الحيوة او لم يشترط ككون الحي حيا وعالما وقادرا وكون المتحرك متحركا

والساكن ساكنا والاسود والابيض الى غير ذلك. ولابن الجبائي في المعركة لخلافه
راي ربما يطرد ذلك في الاكوان كلها ولما كانت البنية عنده شرطا في المعاني التي يشترط
في ثبوتها الحيوة كانت البنية باجزائها في حكم محل واحد فتوصف بالحال. وعند القاضي
لا يوصف بالحال الا الجزء الذي قام به المعنى فقط. واما القسم الثاني فهو كل صفة
اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجودا وكون العرض عرضا
ولونا وسوادا. والضابط ان كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فانما يتميز بخاصية
هي حال. وما يتماثل المتماثلات به ويختلف بها المختلفات فيه فهو حال وهي التي تسمى
صفات الاجناس والانواع. والاحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة
ولا هي اشياء ولا توصف بصفة ما. وعند الجبائي ابنه هي معلومة على حيالها
وانما تعلم مع الذوات. واما نفاة الاحوال فعندهم الاشياء مختلفات ومتماثلة
بذواتها المعينة واما اسماء الاجناس والانواع فيرجع عمومها الى الالفاظ الدالة عليها
فقط وكذلك خصوصها وقد يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه. والوجوه اعتبارات
عقلية لا ترجع الى صفات هي احوال تختص بالذوات. هذا تقرير مذهب الفريقين في معرفة
الحال. **اما ادلة الفريقين** قال المثبتون العقل يقضي ضرورة ان السواد
والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية ويفترقان في قضية وهي البياضية
والسوادية فما به الاشتراك غير ما به الافتراق او غيره. والاول سفسطة والثاني تسليم
للمسئلة. قال النافون السواد والبياض يشتركان في شيء هو كالصفة لهما بل اشتركا في

المختلفة

في شيء هو كاللفظ الدال على الجنسية والنوعية فالعموم والاشتراك فيه ليس يرجع
الى صفة هي حالة للبياض والسواد فان حالي الوضعين يشتركان في الحالية ولا يقتضي ذلك
الاشتراك ثبوت حال للحال فانه يؤدي الى التسلسل فالعموم كالعموم والخصوص كالخصوص
قال المثبتون الاشتراك والافتراق قضية عقلية دون اللفظ وانما صيغ اللفظ على
وفق ذلك ومطابقته ونحن انما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الالفاظ الوضعية ومن
اعتقد ان العموم والخصوص يرجعان الى اللفظ المجرد فقد انكر الحدود العقلية للاشيا
والادلة القطعية على المدلولات والاشيا لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها بطل القول
بالقضايا العقلية والجنس باب الاستدلال بشيء اولى حاصل على شيء مكتسب مستحصل وما لم
يندرج في الادلة العقلية عموما عقليا لم يوصل الى العلم بالمدلول قط وما لم يتحقق في الحد
شمول الجميع المحدودات لم يوصل الى العلم بالمحدود قال النافون الكلام على المذهب
ردا وقبولا انما يصح بعد كون المذهب معقولا ونحن بالبديهة نعلم ان لا واسطة بين النفي و
الاثبات ولا بين المعدوم والموجود وانتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة وهو متناقض
بالبديهة ثم فرقتم بين الوجود والثبوت فاطلقتم لفظ الثبوت على الحال ومنعتم اطلاق
لفظ الوجود فنفس المذهب اذا لم يكن معقولا كيف يسمع عليه كلام ودليل ومن العجب ان ابن
الجبائي قال الحال لا توصف بكونها معلومة او مجهولة وغاية الاستدلال اثبات العلم بوجود
الشيء فاذا لم يتصور له وجود ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه ثم
قالوا اما المعنى بقولكم الاشتراك والافتراق قضية عقلية ان عنيتم به ان الشيء الواحد يعلم



من وجه ويجهل من وجه فالوجوه العقلية اعتبارات ذهنية تقديرية ولا يقتضي ذلك
صفات ثابتة للذوات وكذلك كالنسب والاضافات مثل القرب والبعد في الجوهرين وان عنيتم
به ان الشيء الواحد يتحقق له صفة يشارك فيها غيره وصفة يمتاز بها عن غيره فهو نفس المتنازع
فيه فان الشيء الواحد المعين لا شركة فيه بوجه والشيء المشترك العام لا وجود له البتة
وقولهم نفي الحال يؤدي الى حسم باب الحد والحقيقة والنظر والاستدلال فالعكس اولى لان
اثبات الحال التي لا توصف بالوجود والعدم وتوصف بالثبوت دون الوجود حسم باب
الحد والاستدلال فان غاية الناظر ان يأتي في نظره بتقسيم دائر بين النفي والاثبات فينفي
احدهما حتى يتعين الثاني ومثبت الحال قد اتى بواسطة بين الوجود والعدم فلم يفد
التقسيم والابطال علما ولا نتيجة للنظر حصول معرفته اصلا ثم الحد والحقيقة على اصل
النفاة عبارتان عن معبر واحد فحد الشيء حقيقته وحقيقته ما اختص به وذاته عن سائر
الاشيا ولكل شيء خاصية ولكل شيء خاصية بها يتميز عن غيره وخاصيته تلزم ذاته ولا
يفارقه ولا يشترك فيها بوجه والا بطل الاختصاص واما العموم والخصوص في الاستدلال
فقد بينا انه راجع الى الاقوال الموضوعة لها ليرتبط شكل بشكل ونظير بنظير والذوات
لا تشتمل على عموم وخصوص البتة بل وجود الشيء واخص وصفه واحد قال
المثبتون نحن لا نثبت واسطة بين النفي والاثبات فان الحال ثابتة عندنا ولولا ذلك لما
تكلمنا فيها بالنفي والاثبات ولم نقل على الاطلاق ايضا انه شيء ثابت على حياله موجود
فان الموجود المحدث اما جوهر واما عرض وهو ليس احدهما بل هو صفة معقولة لهما

بان الجوهر قد يعلم بجوهريته ولا يعلم تحيزه وكونه قابلا للعرض والعرض يعلم بعرضيته
ولا يخطر بالبال كونه لونا او كونا ثم يعرف كونه لونا بعد ذلك ولا يعلم كونه سوادا او بياضا
الى ان يعرف والمعلومان اذا تمايزا في الشيء الواحد رجع التمايز الى الحال. وقد يعلم
الشيء ضرورة من وجه ويعلم نظرا من وجه كمن يعلم كون المتحرك متحركا ضرورة ثم يعلم بالنظر
بعد ذلك كونه ذا حركة فلو كان المعنيان واحدا لما عرفت احدهما بالضرورة والثاني
بالنظر. ولما سبق احدهما الى العقل وتأخر الثاني. ومن انكر هذا فقد جحد الضرورة
كيف ونفاة الاعراض انكروا الحركة عرضا زائدا على المتحرك وما انكروا كونه متحركا. ثم
معاشر النفاة وافقتمونا على ان الحركة علة لكون الجوهر متحركا وكذلك العلم والقدرة
وجميع الاعراض والمعاني والعلة توجب المعلول لا محالة فلا تخلو اما ان توجب ذاتها
واما شيئا آخر وراء ذاتها ويستحيل ان يقال توجب ذاتها فان الشيء الواحد من وجه واحد
يستحيل ان يكون ذاتا على حيالها فانه يؤدي الى ان تكون العلة باعتبارها موجدة
للذوات. وتلك الذوات ايضا علل وهو محال فانه يؤدي الى التسلسل فتعين انه صفة لذات
وذلك هو الحال التي اثبتناها فالقسمة العقلية الجأتنا الى اثباتها والضرورة حملتنا على ان
لا نسميها موجودة على حيالها ومعلومة على حيالها وقد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم
على حياله كالتأليف بين الجوهرين والمماسة والقرب والبعد. فان الجوهر الواحد لا يعلم فيه
تأليف ومماسة وقرب وبعد ما لم ينضم اليه جوهر آخر وهذا في الصفات التي هي ذوات اعراض
متصور فكيف في الصفات التي ليست بذوات بل هي احكام الذوات. واما قولكم انه راجع

الى وجوه واعتبارات عقلية فنقول هذه الوجوه والاعتبارات ليست مطلقة مرسلة
بل هي مخصصة بذوات فالوجوه العقلية لذات واحدة هي بعينها الاحوال. فان تلك الوجوه
ليست الفاظا مجردة قائمة بالمتكلم بل هي حقائق معلومة معقولة لا انها موجودة
على حيالها ولا معلومة بانفرادها بل هي صفات توصف بها الذوات فما عبرتم عنه بالوجوه
عبرنا عنه بالاحوال فان المعلومين قد تمايزا وان كانت الذات متحدة وتمايز المعلومين يدل
على تعدد الوجهين والحالين. وذلك معلومان محققان تعلق بهما علمان متمايزان احدهما
ضروري. والثاني مكتسب وليس ذلك كالنسب والاضافات فانها ترجع الى الفاظ مجردة
ليس فيها علم محقق متعلق بمعلوم محقق. وقولهم الشيء الواحد لا شركة فيه والشيء المشترك
لا وجود له باطل فان الشيء المعين من حيث هو معين لا شركة فيه وهذه الصفات التي اثبتناها
ليست معينة مخصصة بل هي صفات تقع بها التخصيص والتعيين ويقع فيها الشمول والعموم
وهو من القضايا الضرورية كالوجوه عندكم. ومن رد التعميم والتخصيص الى مجرد الالفاظ
فهذا ابطل الوجوه والاعتبارات العقلية ليست العبارات تتبدل لغة بلغة وحالة بحالة
وهذه الوجوه العقلية لا تتبدل بل الذوات ثابتة عليها قبل التعبير عنها بلفظ عام وخاص
وبعده على السواء ومن ردها الى الاعتبارات فقد ناقض ردها الى العبارات فان الاعتبارات
لا تتغير ولا تتبدل بعقل وعقل والعبارات تتبدل بلسان ولسان وزمان وزمان. وقولهم
حد الشيء حقيقته وذاته عبارات عن معبر واحد والاشياء انما تتميز بخواص ذواتها
ولا شركة في الخواص. قال المثبتة هب ان الامر كذلك لكن خاصية كل شيء بعينه غير

وخاصية كل نوع يتحقق غيره وانتم لا تجدون جوهرا بعينه على الخصوص يتجدد من الجوهر
من حيث هو جوهر على الاطلاق. فهذا الذي متى علمنا بعض الجواهر وهو المتحيز علمنا لا
لكان كل جوهر على حياله محتاجا الى حد على حياله ولا يجوز ان يجري حكم جوهر في
جوهر من التحيز وقبول الاعراض والقيام بالنفس. فاذن لم يجد بد من ادراج امر
مغاير لعام في الحد وذلك يبطل قولكم ان الاشيا انما يتميز بذواتها ويصح قولنا
ان الحدود لا يستغني عن عمومات الفاظ تدل على صفات عموم للذوات وصفات خصوص
وتلك احوال لها وجوه واعتبارات عقلية اوما شئت فسمها بعد الاتفاق على المعاني والحقائق

قال النافون غاية تقريركم في اثبات الحال هو التمسك بعمومات وخصوصات
ووجوه عقلية واعتبارات. اما العموم والخصوص فينتقض عليكم بنفس الحال فان لفظ
الحال يشمل جنس الاحوال وحال هي صفة لشيء يخص ذلك الشيء لا محالة ولا يخلو اما ان يرجع
معناه الى عبارة تعم وعبارة تخص فقط وامثاله في ساير العبارات العامة والخاصة كذلك واما
ان يرجع الى معنى آخر وراء العبارة فيؤدي ذلك الى اثبات الحال للحال وهو محال. ولا يغني
عن هذا الالزام قولكم الصفة لا توصف فانكم اول من اثبت للصفة صفة حيث جعل الوجود والعرضية
واللونية والسوادية احوالا للسواد فاذا اثبتم للصفات صفات فهلا اثبتم للاحوال احوالا. واما
الوجوه والاعتبارات فهي يتحقق في الاحوال ايضا فان الحال العام غيره والحال الخاص غيره
وهما اعتباران في الحال وحال توجب احوالا غيره وحال هي موجب لحال غيره. الست قد اثبت
ابو هاشم حالا للباري تعالى توجب كونه عالما قادرا والعالمية والقادرية حالتان فحال توجب

وحال هي غير موجبة بل موجبة مختلفان في الاعتبار. واختلاف الاعتبار لا يوجب اختلاف
الحالين. والحال وهذا من الالزامات المفحمة. ومن جملتها اخرى وهي ان الوجود في القديم
والحادث والجوهر والعرض عندهم حال لا تختلف البتة بل وجود الجوهر في حكم وجود العرض
على السوا فليت شعري على ذلك الامر تنكرون ابهام شيء واحد في شيئين مختلفين او شيئان مختلفان
في شيء واحد وواحد في اثنين وتشابهه في واحد محال. اما احدهما ان شيئا واحدا كيف يتصور في
شيئين فان حال الوجود من حيث هو وجود واحد ومن بداية العقول ان الشيء الواحد لا
يكون في شيئين معا بل في جميع الموجودات على السوا وفيما لم يوجد بعد لكنه سيوجد على
السوا ايضا وهو من احل المحال. والمنكر الثاني انه اذا كان الوجود حالا واحدة
واجتمعت فيه اجناس وانواع واصناف فيلزم ان يتحد المتكثرات المختلفة ويلزم تبدل
الاجناس من غير تبدل وتغير في الوجود اصلا. وذلك كتبدل الصور بعضها ببعض في الهيولى
عند الفلاسفة من غير تبدل في الهيولى. وذلك التمثيل ايضا غير سديد فان الهيولى عندهم
قط لا تعرى عن الصورة الا ان من الصورة ما هو لازم للهيولى كالابعاد الثلثة ومنها ما
يتبدل كالاشكال والمقادير والاوضاع والكيفيات وبالجملة وجود مجرد مطلق عام
غير مختلف كيف يتصور وجوده وما محله. فان كان الجوهر محلا له فقد بطل عمومه
للعرض وان عينتم العرض فقد بطل عمومه للجوهر وان لم يكن ذا محل فهو احط وعن هذه
المطالبة الكافة يلوح الحق ولا نبوح به لكنا نعد في مدارج اقوال الفريقين. فنقول للنافي
كيف يتصور وجود على حقيقته التي لا تتبدل ولا تتغير وانما يتغير لو لحق بعضها الى البعض

الجوهر عرضا والعرض جوهرا والوجود لا يختلف وفي ذلك تجويز قلب الأجناس فالأول
سريان الوجود الواحد في أجناس وأنواع مختلفة، والثاني اتحاد أجناس وأنواع مختلفة في وجود
واحد **قال المثبتون** لا يلزمنا الحال علينا نقضا غير متوجه فإن العموم
والخصوص في الحال كالجنسية والنوعية للأجناس والأنواع فإن الجنسية في الأجناس
ليست جنسا حتى تستدعي كل نوع نوعا، فكذلك الحالية للأحوال لا تستدعي حالا فيؤدي إلى
التسلسل وليس يلزم على من يقول الوجود عام أن يقول العام عام وكذلك لو قال إن العرضية
جنس لم يلزمه أن يقول الجنس جنس، وكذلك لو فرق فارق بين حقيقة الجنس والنوع وفصل أحدهما
عن الثاني بأخص وصف لم يلزمه أن يثبت اعتبارا عقليا في الجنس هو كالجنس ووجها عقليا هو كالنوع
فلم يلزم الحال علينا بوجه لا من حيث العموم والخصوص ولا من حيث الاعتبار والوجه، وأنتم
معاشر النفاة لا يمكنكم أن تتكلموا بكلمة واحدة إلا وأن تدرجوا فيها عموما وخصوصا التي تنفون
الحال ولم تثبتوا حالا بعينها هي صفة مخصوصة مثال ذلك أن القائل المطلق القول بعموم النفي وتقسيم
الدليل على جنس شمل أنواعا أو على نوع عم أشخاصا حتى استمر دليلكم، ومن نفى الحال لا يمكنه إثبات
التماثل في المتماثلات وإجراء حكم واحد فيها جميعا فلو كانت الأشياء تتمايز بذواتها المعينة بطل
التماثل وبطل الاختلاف، وذلك خروج عن قضايا العقل وأما قولكم الوجود لو كان واحدا
مشتركا في جميع الموجودات لزم حصول شيء في شيئين أو شيئين في شيء فنقول لزمكم في الاعتقاد
والوجه العقلي ما ألزمتم في الوجود والحال فإن الوجه كالحال والحال كالوجه ولا ينكر
منكر أن الوجود يعم الجوهر والعرض لا لفظا مجردا بل معنى معقولا، ومن قال كل موجود إنما

في الأنواع ليست نوعا حتى تستدعي حالا
جنسا ويؤدي إلى التسلسل وذلك

تمايز موجود آخر بوجوده لم يمكنه أن يجري حكم موجود في موجود آخر أصلا حتى أن من أثبت
الحدوث لجوهر معين لم يتيسر له إثبات الحدوث لجوهر آخر بذلك الدليل بعينه بل لزمه
أن يقيم على كل جوهر دليلا خاصا وعلى كل عرض دليلا خاصا ولا يمكنه أن يقسم تقسيما
في المعقولات أصلا لأن التقسيم إنما يتحقق بعد الاشتراك في شيء والاشتراك إنما يتحقق بعد
الاختصاص بشيء، ومن قال هذا الجسم مؤلف فقد حكم على جسم معين بالتأليف لم يلزمه جريان
هذا الحكم في كل جسم ما لم يقل كل جسم مؤلف، ولو اقتصر على هذا أيضا لم يصل إلى العلم
بحدوث كل جسم ما لم يقل وكل مؤلف محدث حتى يحصل لنا العلم بأن كل جسم محدث فأخذ الجسمية
عامة والتأليف في الأجسام عاما واستدعاء التأليف الحدوث عاما حتى لزمه الحكم بحدوث كل
جسم مؤلف عاما. فمن قال الأشياء تتمايز بذواتها المعينة كيف يمكنه أن يجري حكما عاما في محكوم
خاص فألزمتمونا قلب الأجناس وألزمناكم رفع الأجناس، ودعوتمونا إلى المحسوس ودعوناكم
إلى المعقول، وأفحمتمونا بإثبات الواحد في اثنين والاثنين في الواحد وأفحمناكم بنفي الواحد والاثنين
والدليل متعارض والاستشكال قائم فمن الحاكم **قال الحاكم المشرف** على أقدام
الفريقين أنتم معاشر النفاة أخطأتم من وجهين حيث رددتم العموم والخصوص إلى الألفاظ
المجردة، وحكمتم بأن الموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها فكلامكم هذا ينقض
بعضه بعضا ويرفع آخره أوله وهو إنكار لأخص أوصاف العقل أليس هذا الرد حكما عاما على
كل عام وخاص بأنه راجع إلى اللفظ المجرد أليس الألفاظ لو خلت من المعاني لم تتنوع القضايا
العقلية حتى البهائم التي لا نطق لها ولا عقل لم تعدم مثل هذه الهداية فإنها تعلم بالفطرة ما

ما يقطعها من الخشب يأكل ثم اذا رأى حيوانا آخر يأكل الحلو ليعلم الغير اهاربه في انه كالاول
كالاول قالوا لا انما تخلف من الثاني عن الحكم الاول وهو كونه ماكولا والاولى الكلب ويعرف
جنسها فيالف به وتعلم ضدها فتهرب منه ولقد صدق المتشرعون عليكم انكم حسمتم على اعتكم
باب الحد وتمويله للمحدودات وباب النظر وتضمنه للعلم واما قولهم الحسم على العقول
باب الادراك وعلى الالسن باب الكلام فان العقل يدرك الانسانية كلية عامة لجميع نوع
الانسان مميزة من الشخص المعين المشار اليه وكذا العرضية كلية عامة لجميع انواع
الاعراض من غير ان يخطر بالها اللونية والسوادية وهذا السواد بعينه وهنا مدرك بضرورة
العقل وهو مفهوم العبارة مقصود في العقل لا نقل العبارة اذ العبارة تدل على معنى
في الذهن متحقق هو مدلول العبارة والمعبر عنه حتى لو تبدلت العبارات عربية وعجمية
وهندية ورومية لم يتبدل المعنى المدلول ثم ما من كلام من الا يخص معنى عاما
نوع الاعيان المشار اليها تحدا وذاك وتلك المعاني العامة من اخص اوصاف النفوس الانسانية
وانكرها معقولة خرج من حدود الانسانية ودخل في حريم البهيمية بل اضل سبيلا

واما الخطأ الثاني وهو رد التمييز بين الانواع الى الذوات المعينة وذلك
من اشنع المقالات فان الشيء انما يتميز عن غيره باخص وصفه فيسأله اخص وصف
نوع الشيء عين واخص وصف ذات مشار اليها غير فان الجوهر المعين انما يتميز عن عرض
معين بتحيز مخصوص لا بالتحيز المطلق وكذا لا يتميز جوهر معين عن عرض معين بتحيز مخصوص
اذ الحيز لا يميز الوصف عن الموصوف والعرض عن الجوهر والعقل انما يميز بمطلق التحيز

بعينها ان الذوات المتماثلة بعضها عن بعض تمايزا جنسيا ونوعيا لا بالعرض صفاتها كالوجود والـ
الخصوصيات فاما شرطها ان يكون كلية عامة ولو ان الجوهر مايز العرض بوجوده كما مايزه بتحيزه
لحكم على العرض بانه متحيز وعلى الجوهر بانه محتاج الى المتحيز لان الوجود والتحيز واحد
فانه بتحيز فان هو بعينه بما فيه متحيز كان وما به تمايزا لان هو بعينه ما فيه تحيز لغاير ويرتفع
التماثل والاختلاف والتضاد راسا ويلزم ان لا يجري حكم مثل في مثل حتى لو اقام الدليل
على حدوث جوهر بعينه كان هو محدثا ويحتاج الى دليل آخر في مثله ذلك الجوهر ويلزم ان لا
يسلب حكم ضد عن ضده وخلاف عن خلافه حتى لو حكم على الجوهر بانه قابل للعرض لم يسلب
عن العرض هذا الحكم اذ لا تماثل ولا اختلاف ولا تضاد وارتفع العقل والمعقول وتجرد الحس والمحسوس

واما وجه خطأ المشبهين فهو انهم اثبتوا الموجود معين مشار اليه صفات مختصة
به وصفات يشاركه فيها غيره من الموجودات وهو من احل المحال فان المختص بالشيء المعين
والذي يشاركه فيه غيره واحد بالنسبة الى ذلك المعين فوجود عرض معين وعرضيته
لونيته وسواديته عبارات عن ذلك المعين المشار اليه فان الوجود اذا تخصص بالعرضية
فهو بعينه عرض والعرضية اذا تخصصت اللونية فهي بعينها لون وكذا اللونية بالسوادية هذا
السواد المشار اليه فليس من المعقول ان توجد صفة لشيء واحد معين وتوجد هي بعينها لشيء
آخر فيكون صفة معينة في شيئين كسواد واحد في محلين وجوهر واحد في مكانين ثم لا يكون ذلك
في الحقيقة عموما وخصوصا فان مثل هذا ليس يقبل التخصيص اذ يكون خاصا في كل محل فلا يكون البتة
عاما واذا لم يكن عاما لم يكن خاصا ايضا فيتناقض المعنى **والخطأ الثاني** انهم

قالوا الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، والوجود عندهم حال فكيف يصح أن يقال
الوجود لا يوصف بالوجود وهل هو إلا تناقض في اللفظ والمعنى جميعا وما لا يوصف بالوجود
والعدم كيف يجوز أن يعم أصنافا وأعيانا لأن الشمول والعموم يستدعي أولا وجودا محققا
وثبوتا كاملا حتى يشمل ويعم ويتعين ويخص، وأيضا فإنهم أثبتوا العلة والمعلول
ثم قالوا العلة توجب المعلول، وما ليس بموجود كيف يصير موجبا أو موجبا فالعلمية عندهم
حال والعالمية حال فالموجب حال والموجب حال والحال لا يوجب الحال إذ ما لا يتصف بالوجود
الحقيقي لا يتصف بكونه موجبا **والخطأ الثالث** أنا نقول معاشر المثبتين كل ما
أثبتموه في الوجود هو حال عندكم فإنا ما موجود في الشاهد والغائب هو ليس بحال لا
توصف بالوجود والعدم، فإن الوجود الذي هو الأعم الشامل القديم والحادث عندكم
حال والجوهرية والتحيز وقبوله للعرض كلها أحوال والعرضية واللونية والسوادية وتخصص
وصف هذا السواد بعينه كلها أحوال فليس على مقتضى مذهبكم شيء ما في الوجود هو ليس بحال
وأثبتم شيئا فلم هو ليس بحال، فإن كل التي تشتمل على خصوص وعموم والأخص والأعم
عندكم حال فإذن لا شيء إلا لا شيء ولا وجود إلا لا وجود وهذا من المحال ما يتصور، فالحق
في المسألة إذن أن الإنسان يجد من نفسه ضرورة تصوره أشياء كلية عامة مطلقة دون
ملاحظته جانب الألفاظ ولا ملاحظته جانب الأعيان، ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء
واحد وهي إما أن ترجع إلى الألفاظ المجردة وما أبطلناه، وإما أن ترجع إلى الأعيان الموجودة
المشار إليها وقد زيفناه فلم يبق إلا أن يقال هي معان موجودة محققة في ذهن الإنسان والعقل

الإنسان هو المدرك لها وهي من حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان فلا موجود
مطلقا في الأعيان ولا عرض مطلقا ولا لون مطلقا بل هي في الأعيان بحيث يتصور العقل
منها معنى كليا عاما فيضع له عبارة تطابقه ويصدق عليه ويعتبر العقل الجامع معنى وجها فيضع
له عبارة حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت لم يبطل المعنى المتقدد في الذهن المتصور في العقل
فنفاة الأحوال أخطأوا من حيث ردوها إلى العبارات المجردة وأصابوا من حيث قالوا ما ثبت
وجوده متعينا لا عموم فيه ولا اشتراك، ومثبتو الأحوال أخطأوا من حيث ردوها إلى صفات
في الأعيان وأصابوا من حيث قالوا هي معان تعقل وراء العبارات، وكان من حقهم أن يقولوا
هي متصورة موجودة في الأذهان بدل قولهم ثابتة في الأعيان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة
وهذه المعاني مما لا ينكرها من نفسه عاقل غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصورات في الأذهان
وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في العقل، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي
مدلولات العبارات والألفاظ، وبعضهم يعبر عنها بصفات الأجناس والأنواع والمعاني إذا أخذت
للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما يتيسر له فللحقائق والمعاني إذن اعتبارات ثـ
لث اعتبارها في ذواتها وأنفسها واعتبارها بالنسبة إلى الأعيان واعتبارها بالنسبة
إلى الأذهان وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص وهي من حيث
هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تعم وتشمل وهي باعتبار ذواتها في أنفسها حقائق
محضة لا عموم فيها ولا خصوص، ومن عرف هذه الاعتبارات الثلاثة في مسألة الحال تبين
له الحق في مسألة المعدوم وهل هو شيء أم لا، ونحن نبين ذلك بتوفيق الله وحسن تيسيره إن شاء الله

تيسيره

القاعدة السابعة في المعدوم هل هو شيء أم لا وفي الهيولى والرد

على من أثبت هيولى بغير صورة. الوجود والشيء أعرف من أن يحد بحد أو يرسم برسم لأنه ما من لفظ تدرجه في تحديد الشيء إلا وهو أخفى من الشيء والشيء أظهر منه وكذلك الوجود ولو أدرجت في التحديد مثلا الذي أو هو فقد كان عبارة عن الوجود والشيئية فتعريفه بشيء آخر محال ولأن الشيء المعرف به أخص من الشيئية والوجود وهما أعم من ذلك الشيء فكيف يعرف شيئا بما هو أخص منه وأخفى منه. ومن حد الشيء بأنه الموجود فقد أخطأ فإن الوجود والشيئية سيان في الخفاء والجلاء ومن حده بأنه ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فقد أخطأ فقد عرفه بنفسه لعمري يختلف الاصطلاح والمواضعة. قال الأشعرية لا فرق بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين والشحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين وأثبت له خصائص المتعلقات بالوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضا ولونا وكونه سوادا وبياضا وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر ولا التحيز للجوهر ولا قبوله للعرض. وخالفه جماعة منهم فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشيئية فحسب ومنهم من امتنع من هذا الإطلاق أيضا مثل أبي الهذيل وأبي الحسين البصري. ومنهم من قال الشيء هو القديم وأما الحادث فيسمى شيئا بالمجاز والتوسع. وصار جهم بن صفوان إلى أن الشيء هو المحدث والباري مشيئ الأشياء. قال نفاة الشيئية عن العدم تقرر في أوائل العقول أن النفي والإثبات يتقابلان والمنفي والمثبت يتقابلان تقابل التناقض حتى إذا نفيت شيئا معينا في حال مخصوص بجهة مخصوصة لم يمكنك إثباته على تلك الحال

وتلك الجهة المخصوصة. ومن البديهية القضية فقد أنكر الجاحد بحكم ما. وإذا كان المنفي ثابتا على أصل من قال إن المعدوم شيء فقد دفع هذه القضية أصلا وكان كمن قال لا معقول ولا معلوم إلا الثبوت فحسب وذلك خروج عن القضايا الأولية. قال من أثبت المعدوم شيئا كما يتقرر في العقل تقابل النفي والإثبات فقد تقرر أيضا وتحرير ذلك أن كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فكل معدوم ليس بثابت تقابل الوجود والعدم فنحن جرينا على كل تقسيم عقلي حظه وقلنا إن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد والمعدوم والمنفي كذلك. قالت النفاة الآن قد صرحتم بالمرجح حيث ميزتم بين كل قسم وقسيم فالثبوت عندكم أعم من الوجود فإن الثبوت يشمل المعدوم والموجود فهلا قلتم في المقابل كذلك أن المنفي أعم من المعدوم حتى يكون صفة عمومه حالا أو وجها للمنفي ثابتا كما كان صفة خصوص المعدوم حالا للمعدوم أو وجها ثابتا فيتحقق في المنفي أمر ثابت ويرتفع التقابل العقلي وإن لم تثبتوا فرقا بين المنفي والمعدوم. ثم قالوا إن كان المعدوم شيئا ثابتا لزمهم أن يقولوا كل منفي شيء ثابت فيرجع الإلزام عليهم ظاهرا وهو رفع التقابل بين النفي والإثبات قال المثبتون إذا حققتم الكلام في النفي والإثبات والمعدوم والموجود ومنعتم بين العموم والخصوص فيه عاد الإلزام عليكم متوجها من وجهين أحدهما إنكم أثبتم في المعدوم خصوصا وعموما أيضا حتى قلتم منه ما هو واجب كالمستحيل. ومنه ما هو جائز كالممكن ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين. ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم هذه التقسيمات قد وردت على المعدوم فما حد المعدوم به عامة وخصصتم هذه

بهذه الخصائص فلو كان المعدوم شيئا ثابتا لما تحقق فيه العموم والخصوص ولما
تحقق التمييز بين قسم وقسم. والوجه الثاني انكم اعترفتم بان المنفي المعدوم معلوم
ومخبر عنه ومتصور فبم تنكرون على من يقول فيه ما متعلق العلم وما معنى التعلق اذ لم يكن شيئا
ثابتا اصلا. قالت النفاة نحن لا نثبت في العدم خصوصا وعموما بل الخصوص والعموم
فيه راجع الى اللفظ المجرد او الى التقدير في العقل بل العلم لا يتعلق بالمعدوم من حيث هو
معدوم الا على تقدير الوجود فالعدم المطلق يعلم ويعقل بتقدير الوجود المطلق وفي
مقابلته العدم المخصوص اعني عدم شيء بعينه. فاما ان يشار الى موجود محقق فيقال
عدم هذا الشيء واما ان يقدر في العقل فيقال عدم ذلك المقدر كالقيامة تقدر في العقل
ثم يعني الحال اذ ثبت في المال فالعدم اذن لا يخصص ولا يعم. ولا يعلم من غير وجود او
تقدير وجود فكان العلم يتعلق بالوجود. ثم من ضرورته ان يصير عدم ذلك الشيء معلوما
فيخبر عنه بانه منفي ويعبر عنه انه ليس بشيء في الحال وان كان شيئا في ثاني الحال على انا
نلزمكم الوجود نفسه والصفات التابعة للوجود عندكم مثل التحيز للجوهر وقبوله العرض
وقيامه بالذات. ومثل احتياج العرض الى الجوهر وقيامه به فنقول الوجود منفي من
الجوهر ام ثابت. وان كان ثابتا فهو تصريح بقدم العالم وتقرير ان لا ابداع ولا اختراع
ولا اثر لقادرية الباري تعالى اصلا وان كان منفيا وكل منفي عندكم معدوم وكل معدوم
ثابت فعاد الالزام عليكم. ونقول قد قام الدليل على ان الباري تعالى اوجد العالم
بجواهره واعراضه فهل اوجد عينها او غيرها ذاتها ام غير ذاتها فان قلتم اوجد عينها
وذاتها فالعين والذات عندكم ثابتة في العدم وهما صفتان ذاتيتان لا تتعلق بهما القدرة

والقادرية ولا هي من آثارهما وان قلتم اوجد غيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام
فيما نحن فيه. قال المثبتون اما قولكم العلم لا يتعلق الا بالوجود او بتقدير الوجود
ينتقض عليكم بعلم الباري تعالى بعدم العالم في الازل فانه لا وجود للعالم ولا تقدير الوجود
من وجهين احدهما ان تقدير العالم في الازل محال. والثاني ان التقدير من الباري تعالى
محال فانه تردد الفكر بوجود شيء وعدمه فان قدر في ذاته فهو محال وان فعل فعلا ما
فتقديره لفعله ايضا محال في الازل. ولا بد للعلم من متعلق هو معلوم محقق فيجب ان يكون
شيئا ثابتا. وقولكم العلم يتعلق بوجود الشيء في وقت وجوده ثم يلزم من ضرورة
العلم بعدمه قبل وجوده يلزمكم حصر العلم في معلومات هي موجودات. والموجودات
متناهية فيجب تناهي المعلومات وانتم لا تقولون به ثم تلك اللوازم ان كانت معلومة
فهي كالموجودات على السواء في تعلق العلم بها وان لم تكن معلومة فقد تناهى العلم
والمعلومات. واما قولكم ان الوجود منفي او ثابت فعلى اصلنا الوجود منفي
وليس بثابت وليس كل منفي معدوما عندنا ثابتا فان الحالات منفيات ومعدومات
وليست اشياء ثابتة بل سر مذهبنا ان الصفات الذاتية للجواهر والاعراض هي لها لذواتها
لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر اذ لا يمكننا ان نتصور الجوهر جوهرا وذاتا وعينا
والعرض عرضا وذاتا وعينا. ولا نخطر ببالنا انه امر موجود مخلوق بقدرة القادر
والمخلوق المحدث انما يحتاج الى الفاعل من حيث وجوده اذ كان في نفسه ممكن الوجود
والعدم فاذا ترجح جانب الوجود احتاج الى مرجح فلا اثر للفاعل بقادريته او قدرته

الى الوجود فحسب فقلنا ما هو له لذاته قد سبق الوجود وهو جوهرية الجوهر وعرضية العرض
وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله وما هو تابع لوجوده هو تحيزه وقبوله للعرض
وهذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل . وعلى هذه القاعدة يخرج الجواب عن ان الايجاد
اثر القدرة في الوجود فقط والقادر لا نعطيه الا الوجود والممكن في ذاته لا يحتاج الى
القادر الا من جهة الوجود المستانف نقول ان امكان الممكن من حيث امكانه امر له لذاته وهو من هذا
الوجه غير محتاج الى الفاعل وليس الفاعل جعله ممكنا لكن من حيث ترجح احد طرفي الامكان
كان محتاجا الى الفاعل فنعلم يقينا ان الامور الذاتية لا تنسب الى الفاعل بل انما يعرض لها من الوجود
والحصول تنسب الى الفاعل . ونقول ان الفاعل اذا اراد ايجاد جوهر فلا بد ان يتميز الجوهر
بحقيقته عن العرض عنده حتى يتحقق القصد اليه بالايجاد والا فالجوهر والعرض في العدم
اذا كان لا يتميز احدهما عن الثاني بامر ما وخصيصة ما وكذلك الامر في الحقيقة لم يكن نسبتنا بان لم يوجد
القصد الى الجوهر دون العرض والى الحركة دون السكون والبياض دون السواد الى غير ذلك
والتخصيص بالوجود انما يتصور اذا كان المخصص معينا متميزا عند المخصص حتى لا يقع جوهر بدل
عرض ولا حركة بدل سكون ولا بياض بدل سواد . فعلم بذلك ان حقائق الاجناس والانواع لا تتعلق
بفعل الفاعل وانها في ذواتها لو لم تكن اشياء متفصلة لم يتصور الايجاد والاختراع ولكان حصول الكائنات
على اختلافها اتفاقا وبختا . قالت النفاة ما العلم الازلي متعلق بالمعلومات كلها كما هي فيتعلق بوجود
العالم من حيث هو له وجود ويتعلق باستحالة وجوده ازلا وجواز وجوده قبل وجوده لكن المتعلق
الحقيقي هو الوجود وسائر المعلومات من ضرورة ذلك التعلق ولا يستدعي ذلك التعلق في حق

الباري تعالى تقديرا وهميا وترددا خياليا . فقد اكرر وحدانية الباري تعالى في الالهية
عرف ان ما سواه ليس باله ولا يستدعي تعدد معلوم بكل مخلوق انه ليس باله . ومن عرف ان زيدا
في هذه الدار عرف انه ليس في موضع آخر ولا يستدعي ذلك ان يتعدد علمه بانه ليس في دار
عمرو وبكر وخالد بل يقع ذلك معلوما له ونا ضرورة . ومثل هذه المعلومات لا تتناهى
ويستحيل ان يقال ان هذه المعلومات اشياء ثابتة حتى تكون عدم زيد في مكان كذا وكان كذا
وعدم كل جوهر في حيز كذا وعدم كل عرض في محل كذا الى ما لا يتناهى اشياء ثابتة في العدم
فان ذلك خروج عن قضايا العقول وفي مقارنة الجهل . واما الزامهم الوجود من حيث هو وجود
والتحيز وقبول العرض وجميع الصفات التابعة للحدوث فمتوجه والاعتذار عنه بانه نفي
وليس بثابت ولا شيء نقض صريح لمذهبهم فان كل معدوم امكن الاخبار عنه وتعلق العلم به
فهو شيء ثابت عندهم ويا ليت شعري اذا لم يمكن الاخبار عن الوجود ولم يمكن تعلق العلم به فمن
اي وجه نخبر واي شيء نعلم . وليس ذلك كالحال الذي مثلوا به على ان الحالات مما يعلم ويخبر
عنها لكنها لا كانت اشياء حتى يلزم عدم الالهية اشياء ما والعالم بما فيه من الجواهر والاعراض
اشياء ثابتة في الازل وكالاشياء في المعلومات لا تتناهى الاشياء اجناسها وانواعها
واوصافها والعياذ بالله من مذهب مآله هذا . ع واما كلامهم في الصفات الذاتية
انها لا تحصل بفعل الفاعل وانما الوجود من حيث هو وجود متعلق القدرة فشيء ما يحيروه
ولم يفهموه وما احسنوا ايراده لانهم لم يحققوا اصداره . والحاصل انه نقض عنها بان
قالوا وجود الشيء عينه وذاته وجوهريته او عرضيته عند ما لغيا ان اتحد نعتر واحد

وما الوجه المؤجد فهو ذات الشيء والقدرة تعلقت بذاته كما تعلقت بوجوده واثرت
في جوهريته كما اثرت في حصوله وتحدده. والتمييز بين الوجود وبين الشيئية مما لا يرجع
الى معنى ومعنى بل الى لفظ ولفظ. وهم على اعتقاد ان الاجناس والانواع والعموم
والخصوص فيها راجع الى الالفاظ المجردة او الوجوه العقلية او التقديرات الوهمية. والزموا
عليهم الصفات التابعة للحدوث كالتحيز وقبول العرض وقيام العرض بالمحل فانها ليست
من آثار القدرة ثم لم يثبتوها قبل الحدوث فهلا قالوا الصفات كلها تتبع الحدوث ايضا.
وربما عكسوا عليهم الامر في التابع والمتبوع والزموهم القول بان التحيز يتبع القدرة والوجود
يتبعه. واجابوا عن سؤال التخصيص والتمييز بالمعارضة وهي ان الجواهر والاعراض
لو ثبتت في العدم بغير نهاية لما تحقق القصد الى بعضها بالتخصيص. وليس يندفع الاشكال
بهذا الجواب بل يزيده قوة ولزوما. والحق ان هذه المسألة مبنية على مسألة الحال وقد
دارت رؤس المعتزلة فيها بين المسلمين على طرفي نقيض فتارة يعبرون عن الحقائق
الذاتية في الاجناس والانواع بالاحوال الثابتة للموجودات لا توصف بالوجود والعدم
وتارة يعبرون عنها بالاشياء وهي اسماء او احوال ثابتة للمعدوم مما لا تختص بالاخص او الاعم
وذلك لانهم قد جمعوا كلاما من الفلاسفة وقرؤا اشياء من كتبهم وقبل الوصول الى كنه
حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج. وذلك انهم اخذوا من اصحاب الهيولى مذهبهم فيها
فعكسوها مسألة المعدوم شيئا واصحاب الهيولى على خطاء بين من اثبات الهيولى المجردة
عن الصورة كما سنرد عليهم. واخذوا من اصحاب المنطق والالهيين كلامهم في تحقيق

الاجناس والانواع والفرق بين المتصورات في الاذهان وبين الموجودات في الاعيان
وهم على صواب ظاهر فيها دون الخيالي من المعتزلة لا رجال ولا نساء اثبتوا احوالا
لا موجودة ولا معدومة والصورة كالمتصور وتميز بينهما بانها هي بعينه كما سنح الحق
بادنى لمحة. فنقول اذا اشار مشير الى جوهر بعينه فسألكم هل كان هنا الجوهر قبل وجوده
شيئا ثابتا جوهرا جسما من حيث هو هذا ام كان جوهرا مطلقا شيئا عاما غير متخصص بهذا
فان سلم كان هذا بعينه جوهرا فيجب ان يتحقق الاشارة اليه بهذا. ويكون ذلك المشار
اليه هو هذا لان هذا الا يشار كله فيه غير هذا. وان كان قبل وجوده جوهرا مطلقا لا هذا
فلم يكن هذا شيئا والمطلق من حيث هو مطلق لا هذا انما هو ثابت في العدم لم يحقق له
وجود وما لم يحقق له وجود لم يكن ثابتا. وما ذكروه ان الصفات الذاتية لا تنسب الى الفاعل
بل الذي ينسب الى الفاعل هو الوجود قيل ما ثبت للشيء المعين من الصفات التي هو بها قد تعين
غيره وما ثبت للشيء الغير المعين من الصفات التي هو بها قد تنوع وتعين غيره. والاول
لا يسمى صفات ذاتية الا بمعنى انها عبارات عن ذاته المعين فيكون وجوده وجوهريته
وعينه وذاته عبارات عن معنى واحد. وكما يحتاج في وجوده الى الموجد يحتاج في ذاته
وعينه وجوهريته وجواز الوجود هو بعينه جواز الثبوت. وهو بعينه في ان يكون عينا
وبجوهريته في ان يكون جوهرا لا يستغنى عن الموجد. والا يلزم ان يستغني الاشياء كلها
عن الموجد من جميع وجوهها وصفاتها الا الوجود فحسب على انه كان لا ينصفه بالوجود
وايضا فان الوجود من حيث هو وجود ليس يفتقر الى الموجد والا يلزم وجود القديم

بل وجود مخصوص هو بصفة الامكان يفتقر الى الموجد ثم الوجود الممكن من حيث هو عام
لا يتحقق له وجود بل وجود ممكن هو بصفة كذا وكذا يتحقق له وجود فيثبت ان الجعل الغير المشار
اليه هو المفتقر الى الموجد لكن لا يتحقق له وجود وليس يريده الموجد الا ويعلمه قبل ايجاده
متخصص وجوده جوهرا في علم الموجد فالمعلوم متخصص مرادا والمراد متخصص وجودا
هو بعينه جوهر لانه في ذاته يكون شيئا فيخصصه بالوجود بعد الشيء حتى يتخصص الشيئية
الخارجة جوهرا او يتخصص الجوهرية العامة الخارجة بهذا الجوهر. وايضا فان الوجود
اعم صفات الموجودات وايجاد الاعم لا يوجب وجود الاخص. فلو كان البياض مثلا
منتسبا الى الموجد من حيث وجوده فقط لكان يكون موجودا لا بياضا بل لو عكس
الامر وقلب الحال فقيل اوجده سوادا وبياضا. وانتسب لبياضيته الى الموجد فقط
ولكن من ضرورة وجود الاخص وجود الاعم كان امثل من حيث العقل ولذلك نقول
ان البياض يضاد السواد ببياضيته. فاذا نفي السواد بما انتفى الوجود اذ ليس من قضية
العقل انتفاء السوادية وبقاء الوجود وعندنا المعدم معدم لوجوده كما ان الموجد
موجد لوجوده فلزم على ذلك ان لا يوجد بياض ولا يعدم سواد ولا يتحقق جوهر الا
بتخصص عرض. والعجب كل العجب من مثبتي الاحوال انهم جعلوا الاجناس والانواع مثل
الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية اشياء ثابتة في العدم لان العلم قد تعلق بها
والمعلوم يجب ان يكون شيئا حتى يتوكا عليه العلم ثم هي باعيانها اعني الجوهرية والعرضية
واللونية والسوادية احوال في الوجود وليست معلومة على حيالها ولا موجودة فيا له

من معلوم في العدم يتوكا عليه العلم وغير معلوم في الوجود. ولو انهم اهتدوا الى
مناهج العقول في تصورها الاشياء باجناسها وانواعها لعلموا ان تصورات العقول ماهيات
الاشياء باجناسها وانواعها لا يستدعي كونها موجودة محققة او كونها اشياء ثابتة خارجة
عن العقول وما هي الا بحسب ذواتها اجناسا وانواعا في الذهن من المقومات الذاتية التي يحصل
ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن ان تعرى عن الوجود ولا تخطر بالبال كان اسباب
الوجود غير واسباب الماهية غير. ولعلمنا ان ادراك الحواس ذوات الاشياء باعيانها و
اعلامها يستدعي كونها موجودة محققة واشياء ثابتة خارجة عن الحواس وما لها بحسب
ذواتها اعيانا واعلاما في الحس من المخصصات العرضية التي تتخصص ذواتها المعينة
بها هي التي تتوقف على فعل الفاعل حتى لا يمكن ان توجد هي عرية عن تلك المخصصات فان
اسباب الماهية غير واسباب الوجود غير. ولما تمعنت المعتزلة من الفلاسفة فرقا
بين القسمين ظنوا ان المتصورات في الاذهان هي اشياء ثابتة في الاعيان وقضوا بان المعدوم
شيء. وظنوا ان وجود الاجناس والانواع في الاذهان هي احوال ثابتة للاعيان فقضوا
بان الحال ثابت ليس معقولا ثابتا بذاته. ولولا اني الزمت نفسي في هذا الكتاب ان ابين مصادر
المذاهب ومواردها واشير الى منتهى اقدام العقول في مسائل الاصول والا لاهتكت
كشف الاسرار وهتك الاستار. واما اصحاب الهيولى فقد فرقت فيها على طريقين احدهما
اثبات هيولى للعالم مجردة عن الصورة وعدوها من المبادي الاولى وهي ثلثة او اربعة
فقالوا المبادي هي العقل والنفس والهيولى او قالوا المبادي هو الباري والعقل

والنفس والهيولى وهي كانت مجرده عن الصور كلها فحدثت الصورة الاولى في الابعاد
الثلثة فصارت جسما مركبا ذا طول وعرض وعمق • ولم يكن لها قبل الصورة الا استعداد
مجرد لقبول الصورة فاذا حدثت الصورة صارت بالفعل موجودة وهي الهيولى الثانية
ثم اذا لحقتها الكيفيات الاربعة التي هي الحرارة والبرودة الفاعلتان والرطوبة واليبوسة
المنفعلتان صارت الاركان التي هي النار والهوا والما والارض • وهي الهيولى الثالثة ثم يتكون
منها المركبات التي تلحقها الاعراض وهي الكون والفساد ويكون بعضها هيولى لبعض •
والطريق الثاني هو انهم اثبتوا الهيولى غير مجرده عن الصورة قالوا وهذا الترتيب الذي
ذكرناه مقدر في العقل والوهم خاصه دون الوجود وليس في الوجود جوهر مطلق قابل
للابعاد ثم يلحقه الابعاد ولا جسم عار عن الكيفيات ثم عرضت له الكيفيات وانما هو عند
نظرنا فيما هو اقدم بالطبع وابسط في الوهم والعقل • قال اصحاب الهيولى المجردة
اما اثبات الهيولى لكل جسم فامر معقول محقق بالبرهان وذلك ان كل جسم قابل للاتصال
والانفصال والتصور والتشكل بالصور والاشكال • ومن المعلوم ان قابل الاتصال والانفصال
امر وراء الاتصال والانفصال فان القابل يبقى بطريان احدهما والاتصال لا يبقى بعد طريان
الانفصال فظاهر ان هاهنا جوهرا غير الصورة الجسميه يعرض له الاتصال والانفصال
معا • ثم قالوا اما من اتصال وانفصال معين الا ويمكن زواله وما من شكل وصورة
وحيز وجهه الا وهو عارض لذلك الجوهر فيمكن ان يتعرى عن جميع الصور كما امكن ان تعرى عن
كل صورة صورة بل يجب ان يكون مبدا الاجسام المركبة جوهر غير مركب • فان كل مركب لو كان

لو كان عن مركب لتسلسل الى غير النهاية فتركب القميص من الغزل والغزل من القطن والقطن
من الاركان والاركان من العناصر وهي من الهيولى القابلة للصور والكيفيات واذا انحلت
التراكيب تنتهي الى البسايط واذا انحلت البسايط تنتهي الى الهيولى المجردة عن كل صورة القابلة
لكل صورة • قال اصحاب الهيولى مع الصورة اما اثبات الهيولى جوهرا معقولا
فمسلم للعقل اما جواز تعريها عن الصور او وجوب ذلك فهو المختلف فيه وما اوردتموه
من المقدمات تحكمات فلم قلتم انه اذا امكن تعريها عن اتصال وانفصال معين امكن
تعريها عن كل اتصال وانفصال لان الذي يتبدل • ويتغير من الاتصال عرض هو من باب
الكم والاتصال الذي هو الابعاد الثلثة جوهر هو صورة جسميه فما هو عرض يجوز عليه
التبدل وما هو جوهر لم يتبدل قط • وليس العرض من قبيل الجوهر حتى يحكم عليه بحكم
الثاني • وكذلك كون الجسم في حيز مخصوص من قبيل الاعراض من باب الاين وكونه
متحيزا صورة جسميه هو من قبيل الجواهر فلم لا يجوز ان يقال اذا جاز عليه تبدل المكان
المخصوص جاز عليه ان لا يكون له حيز ومكان هذا جواب الحكيم الحكيم ∴ اما جواب
المتكلم • فيقول لم اذا جاز خلو الجوهر عن عرض معين جاز خلوه عن كل عرض قال لان
الجوهر هو القايم بذاته المستغني عن المحل فلو لم يجز خلوه عن الاعراض لبطل قيامه
بذاته ولكان في وجوده محتاجا الى العرض كما كان العرض في وجوده محتاجا الى
الجوهر وحينئذ يلتبس حد الجوهر بحد العرض ويختلط احدهما بالاخر خروج عن المعقول •
فيقول المتكلم الجوهر يحد العرض في قيامه بذاته يستغني عن محل يحل فيه بحيث يوصف
الحلول والعرض احتياجه من حيث ذاته يحتاج الى محل يحل فيه بحيث يوصف به المحل

المحل لكن لا يجوز ان يخلو الجوهر عن كل الاعراض لانه محتاج اليها في قوامه بناء جوهرا
لكن في وجوده لا يتصور ان يكون خاليا عن كونه في مكان مخصوص • وقال اصحاب الجود
لو قدرنا الهيولى جوهرا قايما بذاته عريا عن الصور كلها حتى لا يكون له وضع وحيز و بعد
واتصال ومقدار يقبل الانقسام ثم قدرناه حصل فيه المقدار مثلا فاما ان يصادفه المقدار دفعه
او على تدريج فان صادفه دفعه حتى حصل ذا مقدار يكون قد صادفه حيث اتصاف به فيكون له
حيث وحيز فيجب ان يكون في احيز او لا حتى يصادفه حيث هو فيكون ذا صورة وان صادفه على
تدريج وانبساط فكل ما من شانه ان ينبسط فله جهات وكل ماله جهة فهو ذو وضع وعلى الوجهين
جميعا لا يصادفه الاتصال والمقدار الا ان يكون له حيث وحيز ووضع وقد فرض غير متحيز
وذا وضع هذا خلف • قال اصحاب الهيولى كل حادث في زمان فيجب ان يسبقه امكان
الوجود وذلك لان الامكان اما ان يكون في نفس المقدر واما ان يكون في شي وبطل ان يكون في
نفس المقدر فان المقدر لو قدر عدمه لم ينعدم الامكان فتعين انه في شي ما خارج عن الذهن
ومحال ان يكون معدوما فان المعدوم قبل المعدوم مع شي واحد وليس الامكان قبل
هو الامكان مع وان كان موجودا • فاما ان يكون قايما في موضوع واما ان يكون قايما لا في
موضوع وكل ما هو قايم لا في موضوع وله وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان
الوجود بما هو امكان امر مضاف لما هو امكان له فهو اذن امر في موضوع وعارض الموضوع
ونحن نسميه قوة الوجود والذي فيه قوة وجود الشي هو الموضوع والمادة والهيولى •
قالوا والامكان لا يعرى عن الوجود لانه لو تحقق وجود كل ممكن لحصلت موجودات بلا

نهاية • فالعالم قد سبقه امكان الوجود فقد سبقه الهيولى التي فيها الامكان والامكان
لم يكن في الازل فالهيولى لم تكن في الازل فتحقق وجود العالم حيث تحقق الهيولى وتحقق
الهيولى حيث تحقق الامكان والامكان والوجوب لا يجتمعان • وهذا دليل افلاطن الالهي
في حدوث العالم بصورته وهيولاه • قال وكما تصور وجود موجودات كلية في العقل
تصور وجود موجودات كلية في الخارج عن العقل وهي حقايق تختلف بالخواص
كالعقول السماوية • قال اصحاب الصور هذا البرهان صحيح في الموجودات
الزمانية لكن كما لا يتحقق امكان الاذن مادة لا يتصور ان يتصور مادة الا مصورة بصورة
فانها ان كانت عريه عن الصور كلها كان لا يتحقق نحوها قصد الفاعل حتى تفيض عليها
الصور اذ لا حيث لها ولا وضع ولا اين وكما ان الامكان ليس شيا متقوما الا بالهيولى
فالهيولى ليس شيا متقوما الا بالصورة فيقوم الهيولى بالصورة وتقوم الصورة بواهب
الصورة وليس ينفك احدهما عن الثانية بحال الاحوال • برهان اخر لو قدرنا الهيولى
موجودة متقومة فاما ان يقال هي واحدة او كثيرة فان كانت واحدة ثم صارت اثنين فانضمام
مثله اليه ام تكثر ذلك الواحد في نفسه من غير انضمام من خارج فان قدر الاول فهاهنا جوهران
انضم احدهما الى الثاني ويكون الهيولى اثنين وما تحقق فيه الاثنينية قبل القسمة اما بالانفصال
اذا كانا منفصلين واما بالعدد اذا كانا متغايرين وكل ذلك صور • وان تكثر الواحد في نفسه
من غير انضمام من خارج كان حينئذ كان واحدا لم يقبل القسمة ثم صار قابلا للقسمة فيكون له صورة
الوحدة تارة وصورة الكثرة تارة فيكون ذا صورتين • ويلزم ايضا ان يكون بين الحالين مادة مشتركة

بما يقبل الوحدة تارة والكثرة أخرى فيكون للمادة مادة ويتسلسل. وكذلك لو فرضنا
اثنين جوهرين خلعا صورة الاثنينية فصارا شيئا واحدا فلا يخلو إما أن اتحدا وكل واحد منهما
موجود فهما إذن اثنان لا واحد وإن أحدهما واحدا معدوم والآخر موجود فالمعدوم
كيف يتحد بالموجود وإن عدما جميعا بالاتحاد وحصل ثالث فهما غير متحدين بل إنما يوجد معدومين
ويلزم أيضا في خلع صورة الاثنينية مادة مشتركة كما لزم في لباس صورتها مادة مشتركة
فيتحقق بهذه البراهين أن الهيولى قط لا تعرى عن الصورة بل قوامها بالفعل يكون بالصورة
وقوام الصورة من حيث ذاتها لا يكون بها بل بواهب الصور وذات الهيولى حافظها أثرها
وكانت الصورة مقومة لها وجودا فالصورة لا تفتقر إلا إلى الهيولى والهيولى لا تعرى
عن الصورة. وكل واحدة منهما جوهر لأن الجسم مركب منهما. والجسم جوهر فالبسيطان
جوهران والتميز بينهما بالفعل غير متصور والفصل بينهما فصل بالعقل وفي المسألة تعاليا
من المباحثات بين المعتبرين وذلك من فن الفلسفة لا من فن الحقائق الكلامية فقد عرفت من هذه
المباحثة أن مذهب المعتزلة في المعدوم شيء هو بعينه مذهب بعض الفلاسفة في أن الهيولى
موجودة قبل وجود الصورة.

القاعدة الثامنة في إثبات العلم بأحكام الصفات

قد شرع المتكلمون في إثبات أحكام الصفات قبل الشروع في الصفات لأن الأحكام إلى الأذهان
أسبق والمخالفون من المعتزلة في إثبات الصفات لا يخالفون في أحكام الصفات وسلكوا
طريقين أحدهما النظر والاستدلال. والثاني الضرورة والبديهة ثم منهم من يرى الابتداء
بإثبات كونه قادرا أولى ومنهم من يثبت كونه عالما أولا ثم يثبت كونه قادرا مريدا ومنهم

من يبتدي بالإرادة ثم يثبت كونه قادرا. قال أصحاب النظر في إثبات كونه قادرا إنا
إن استدللنا بالفعل على أن الصانع من الأحياء من يتعذر عليه الفعل ومنهم من يتيسر فسبرنا
جملة صفات الحي وما للمعنى على المعنى الذي لأجله ارتفع التعذر وتحقق التأتي والتيسر فلم نجد
صفة إلا القدرة أو كونه قادرا فكان الذي صحح الفعل من الحي كونه قادرا أو هو علة لصحة الفعل
والعلة لا تختلف حكمها شاهدا وغائبا ولذلك شاهدنا الإحكام والإتقان في الأفعال وسبرنا ما
لأجله تصح الأحكام والإتقان من الفاعل فلم نجد إلا كونه عالما. وكذلك رأينا الاختصاص
ببعض الجائزات دون البعض مع تساوي الكل في الجواز وسبرنا ما لأجله يصح الاختصاص
فلم نجد إلا كونه مريدا ثم لم يتصور وجود هذه الصفات إلا وأن يكون الموصوف بها حيا لأن الجماد
لا يتصور منه أن يكون قادرا عالما. فقلنا القادر حي وأيضا فإنا لو لم نصفه بهذه الصفات
لزمنا وصفه بأضدادها من العجز والجهل والموت وذلك نقايض ما يعلم من صحة الفعل
المحكم ويتعالى الصانع عن كل نقص وآفة. ولخصومهم من المعطلة على هذه الطريقة أسؤلة
منها على الأشعرية سؤالان ومنها على المعتزلة أخران ومنها سؤال على جميع
المتكلمين. أما السؤال الأول قالوا إذا نفيتم الحال وعللتم الأشياء في حقايقها بما به
بدؤها ووجودها فكيف يستقيم لكم الجمع بين الشاهد والغائب. والثاني أنكم ما أثبتم في الشاهد
فاعلا موجدا على الحقيقة وإن أثبتم فاعلا مكتسبا فكيف يستقيم لكم الجمع بين عالم المقصود منه
الإيجاد وبين عالم المقصود منه الاكتساب. ج أجاب الأصحاب عن السؤال الأول بأنا
وإن نفينا الحال صفة ثابتة لغير مشار إليها لم ننف الوجوه والاعتبارات العقلية جمعا

بين الشاهد والغائب بالعلة والمعلول والدليل والمدلول وغير ذلك فان الفعل اذا
توقف على المعنى الذي لأجله صح الفعل على الفاعل في الشاهد حكم على كل فاعل كذلك.
واما الثاني فانا وان لم نثبت ابداعا وايجادا في الشاهد الا انا نحس من انفسنا تيسرا وتأتيا
وتمكنا من الفعل وبذلك الوجه امتاز تحرك المرتعش عن حركة المختار وهذا امر ضروري ثم
وجه تأثير القدرة في المقدور اما ايجاد اما اكتساب نظر ثان ونحن بهذا الوجه جمعنا لا بذلك
الوجه الذي قدمتم. **وأما السؤال على المعتزلة** فالزام اثبات الحال فانكم
لم تثبتوا الفعل اثرا لمن الفاعل الا حالا لا توصف بالوجود والعدم. والقادر بها ايضا عنده
حال فكيف اوجدت حاله حالة. والثاني انكم اثبتم تأثير القدرة الحادثة في الايجاد وما اثبتم
القدرة في الغائب فما انكرتم ان المصحح للايجاد هو كونه قدرة لا كونه قادرا انما حصل في الشاهد
لم يوجد في الغائب. وما ثبت في الغائب لم يثبت في الشاهد ثم اثبتم تأثيرا في ايجاد حركات
دون الالوان والاجسام فلو جمعتم بين الشاهد والغائب بمجرد الحدوث فقولوا ان القدرة الحادثة
يصلح لايجاد كل موجود وان قاصرتنا القدرة في الشاهد حتى لم تجمع بين محدث ومحدث في الشاهد
فكيف صح الجمع بين محدث في الشاهد ومحدث في الغائب. **وأما السؤال على الفريقين**
قالوا هذا انما ثبت باستقراء الحال من وجوه كثيرة منها الحكم ببعض الفاعلين ان البناء
يدل على الباني. ويعلم من ناصعات الباني حصولا على كونه قادرا كما الحكم هل انتم بانيا الا باله
وأداة فلو حكمتم على كل باني بالة وأداة كان الحكم فاسدا كذلك في كونه قادرا او ذا قدرة.
اثبتت المعتزلة بما لقولكم في القدرة والعلم والارادة وانتم تقولون ان البناء دل على كون

الباني ذا قدرة وعلم وارادة. ثم لم تطردوا هذا الحكم غائبا فاذا لم يكن دليلا فقياس اين
في حق الغائب ولا يغنيكم دعوى الضرورة في هذا الجمع. فانتم معاشر المعتزلة لم تحكموا في
استقراء الحكم الشاهد كون الصانع ذا قدرة وعلم وارادة. وانتم معاشر الاشاعرة في استقرائكم
الشاهد تركتم في الدليل. قال القاضي ابو بكر الباقلاني اذا كان نرد في اخر الاستدلال
بعد السبر والتقسيم والتردد والتجربة الى دعوى الضرورة فاولى ان ندعي البديهة في الصورة
في الابتداء فنقول اذا لحظ المرء عقلا بدائع الصنع وعجائب الخلق من تيسر المتحركات على نظام وترتيب
وثبات الساكنات على قوام وتشييد وحصول الكائنات بين المتحركات والساكنات من جماد
ونبات ومن حيوان ومن انسان وكل باحكام واتقان عرف يقينا ان الصانع عالم حكيم مريد قادر
ومن استراب فيه كان عن العقل خارجا وفي تيه الجهل والجا. ولسنا نحتاج في ذلك الى
اثبات فعل في الشاهد ثم طرده في الغائب بل الغائب شاهد والعقل له والبصر ناقد
ومن جاوز الأشد لا في مناهج المعقولات عمي من حيث بصره وجهل من حيث يستبصر. والله اعلم
وأجاب إمام الحرمين رحمه الله عن سؤال الاستقراء بأن قال لا نستقري الحال في
الشاهد ولا نحكم على الغائب بحكم الشاهد لكنا نقول قام الدليل على حدوث العالم واحتياجه
من حيث امكانه الى مرجح لاحد طرفي الامكان فالمرجح اما ان يرجح بذاته او لذاته او بذاته على صفة
او صفة وراء الذات. واستحال الترجيح والتخصيص بالوجود من حيث هو ذات لان الموجب
بالذات لا يخصص مثلا عن مثل فان نسبة الذات الى هذا المثل كنسبته الى المثل الثاني فيجب
ان يكون بصفة وراء الذات او بذاته على صفة. وقد ورد التنزيل والشرع بتسمية تلك الصفة

التي يأتي بها التخصيص إرادة، ثم الإرادة تخصص ولا توقع فالصفة التي يأتي بها الإيقاع
والإيجاد هي القدرة والفعل إذا اشتمل على إحكام وإتقان وجب بالضرورة كون الصانع
عالما والإرادة أيضا لا تتعلق بشيء إلا بعد أن يكون المريد عالما وهذه الصفات يستدعي
في ثبوتها الحيوة فوجب أن يكون الصانع حيا. وقد نازعوه في تماثل الأشكال وتشابه
الأمثال وذلك عناد وجدال. لكن الخصم يقول نسبة الصنع إلى الذات عندنا
كنسبته إلى الإرادة والقدرة عندكم فإن الإرادة عندكم واحدة وهي قديمة وإنها
صفة صالحة تأتي بها التخصيص مطلقا ونسبتها إلى هذا المثل كنسبتها إلى مثل آخر
وكذلك القدرة. ولأنهما تتعلقان بالمرادات والمقدورات كلها قبل الإيجاد فما
الموجب لتخصيص حال الوجود بالإيقاع ونسبة الإرادة والقدرة إلى هذه الحال
كنسبتها إلى حال أخرى فجوابكم عن تعلق الصفات بالمتعلقات إيجادا جوابنا عن نسبة
الذات إلى الموجبات إيجابا. والسؤال مشكل. وقد أشرنا إلى حل الإشكال في حدث
العالم وربما يقول الخصم إنكم رددتم معنى كونه حكيما إلى كونه مريدا أو فاعلا
على مقتضى العلم. ورد الكعبي كونه مريدا إلى كونه قادرا عالما. ورد أبو الحسين البصري
جملة الصفات إلى كونه قادرا عالما على رأي وإلى كونه عالما على رأي فنحن رددنا
جملة الصفات إلى كونه ذاتا واجب الوجود على جلاله وكماله يصدر منه الموجودات
على أحسن نظام وأتقن إحكام ثم يشتق له اسم من نحو آثاره لذاته أو اسم لذاته أو اسم
من حيث تقدسه عن سمات مخلوقاته. ويسمي الأول أسماء إضافية كالعلة والمبدأ والصانع

ويسمي الثانية أسماء سلبية كالواحد والعقل والعاقل والواجب لذاته. واستدعى تحرير في
هذه الأسامي مباحث عقلية بالإضافات والانتقاضات. فأقول العلة والمبدأ عندكم يقال على
كل ما استتم له وجود في ذاته ثم حصل منه وجود شيء آخر ويتقوم به وقد يكون الشيء علة للشيء
بالذات وقد يكون بالعرض وقد يكون علة قريبة وقد يكون علة بعيدة وواجب الوجود لذاته
تام الوجود في ذاته وحصل منه العقل الأول أهو علة له بالذات أم بالعرض فإن كان علة له
بالذات لا بالعرض مبدأ له بالقصد الأول لا بالقصد الثاني لم يكن واجب الوجود غنيا مطلقا
بل مفتقرا محتاجا إلى كسب ولم يكن كاملا مطلقا بذاته لولا معلوله بل كاملا بغيره ناقصا
باعتبار ذاته كيف وهم يأبون أن يكون المعلول الأول وسائر الموجودات إلا من لوازم تعقله
لذاته فلا يكون بوجه ما واجب الوجود إلا في ذاته على سبيل الاستغناء المطلق عن الكل ووجود
سائر الموجودات إليه على سبيل احتياج الكل إليه. وإن قالوا هو علة بالعرض لا بالذات
مبدأ ما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول فلم يكن العلة علة لشيء بالذات ولا يكون لشيء آخر
بالعرض وما لم يكن مبدأ الشيء بالقصد الأول لم يكن مبدأ لشيء آخر بالقصد الثاني فلزمهم ما لزم
في الأول فبطل إطلاق لفظ العلة والمبدأ عليه. ونقول أيضا كونه علة ومبدأ للغير
ومفهوم كونه واجبا بذاته فإن مفهوم أنه علة أمر إضافي ومفهوم أنه واجب لذاته
أمر سلبي فقد تمايز الأمران والمفهومان ويدل كل واحد منهما على غير ما دل
عليه الثاني فمن أين يصح لكم رد المعاني الكثيرة إلى أمر واحد وهو الذات فتمايز المفهومات
والاعتبارات عندكم كتمايز الأحوال عند أبي هاشم وتمايز الصفات عند أبي الحسن

علی وتیرة واحدة وكلكم یشیر الی مدلولات مختلفة للحواس والخلائق. واحتجاجكم
اكثره السلوب واللوازم والاضافات لا یقتضی كثرة فی صفات الذات واستشهادكم بالقرب
والبعد لا یغنی عن هذا الالزام فانا الزمكم تمایز الوجوه والاعتبارات بین الاطلاقین السلبی
اذ من المعلوم ان كونه علة ومبدا للمعلول الاول امر ما اضافی وكونه واحدا امر
سلبی ولیس یوجب المعلول من حیث انه واحد نفی عنه الكثرة ولیس كونه مسلوبا الكثرة عنه
موجبا للمعلول كما یلزم وجوده شیء من حیث یسلب عنه شیء من حیث یلزم وجوده شیء یخالف ان یسلب عنه شی
ما غیر فیما قال القرب والبعد الاضافة الی شیء دون شیء. فان قرب الجوهر من جوهر قد یكون من باب
الاضافة وقد یكون من باب الوضع. وقد یكون من باب الاین لكن لفظ القرب والبعد یطلق علی
كل جوهرین تقاربا او تباعدا بمقدار ما. والمقادیر بینهما لا ینحصر فی حد فیقال ذلك یختلف بالنسب
والاضافات وهی لا تنحصر فلو قلنا انهما امران زایدان علی وجودهما ادی ذلك الی اثبات
اعراض لا تتناهی لجوهرین متباینین لكنا نعنیه القرب والبعد یعنی الاین والوضع والاضافة
فهی امور زایدة علی ذاتی الجوهرین. نعرف ان المثال الذی تمثلوا به لازم علیهم ایضا. علی انا
نقول لسنا نسلم ان الاضافة معنی وعرضا زایدا علی الجوهر فانه فیه وبان فانا نعقل لیس اضافة الاب الی
الابن ومن اضافة العلة الی المعلول فان الاضافة هو المعنی الذی وجوده بالقیاس الی شیء
اخر. ولیس له وجود غیره مثل الابوة بالقیاس الی البنوة لا كالاب فان له وجودا كالانسانیة
فكونه علة ومصدرا ومبدا هو المعنی الذی وجوده بالقیاس الی المعلول ولیس له وجود غیره
وكذلك كل علة ومعلول سوی العلة الاولی فعرض له هذا المعنی او هو هذا المعنی بعینه

بلغ

ثم حكمتم بان الابوة هو معنی عرض زاید فهلا حكمتم بان العلیة معنی هو عرض زاید
حتی یلزم ان یكون الایجاب بالذات نوع ولادة عقلیة وكثیرا ما دار فی خیالی وخاطری
ان الذی اعتقده النصاری من الاب والابن هو بعینه ما ذهب الیه الفلاسفة من الموجب والموجب
والعلة والمعلول تكاد السموات یتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا
للرحمن ولدا وما ینبغی للرحمن ان یتخذ ولدا. فهو تعالی لم یوجب ولم یوجب لم یلد ولم
یولد. واما نسبة الكل الیه نسبة العبودیة الی الربوبیة. ان كل من فی السموات والارض
الا اتی الرحمن عبدا. وهو بكل شیء محیط مبدعه واله كل موجود وفاطر جل جلاله وتقدست اسماؤه

القاعدة التاسعة فی اثبات العلم بالصفات الازلیة

صار المعتزلة باسرهم الی ان الباری تعالی عالم قادر حی لذاته لا بعلم وقدرة وحیوة واختلفوا
فی كونه مریدا متكلما سمیعا بصیرا علی طرایق مختلفة كما سنوردها مسایل افرادا. وابو الهذیل
العلاف تبع مناهج الفلاسفة فقال الباری تعالی عالم بعلم هو نفسه ولكن لا یقال نفسه علم
كما قالت الفلاسفة عاقل وعقل ومعقول. ثم اختلفت المعتزلة فی ان احكام الذات هل هی احوال
للذات ام وجوه واعتبارات فقال اكثرهم هی اسماء واحكام للذات ولیست احوالا وصفات
كما فی الشاهد من الصفات الذاتیة للجوهر والصفات التابعة للحدوث. وقال ابو هاشم
هی احوال ثابتة للذات واثبت حالة اخری توجب هذه الاحوال. وقالت الصفاتیة من
الاشعریة والسلف ان الباری تعالی عالم بعلم قادر بقدرة حی بحیوة سمیع بسمع بصیر
ببصر مرید بارادة متكلم بكلام باق ببقاء وهذه الصفات زایدة علی ذاته تعالی

وهي ذوات موجودة ازلية ومعان قائمة بذاته تعالى وحقيقة الالهية هي ان يكون ذات
ازلية موصوفة بتلك الصفات الازلية. وزاد بعض السلف فيهم بقية بن بكر من جواد الجود الى
ان عد عبد الله بن سعيد الكلابي خمس عشرة صفة على غير فرق بين صفات الذات وصفات الافعال
وقالت الفلاسفة واجب الوجود لذاته لن يتصور ان يكون الا واحدا من كل وجه فلا صفة
ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذاته واجب الوجود بحيث يكون احد الوجهين او الاعتبار
غير الاخر او يدل لفظ على شيء هو غير الاخر بذاته ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير
ذاته لان وجود نوعه له بعينه ولا يشاركه شيء ما صفة كانت او موصوفا في وجوب الوجود
والازلية ولا ينقسم هو ولا يتكثر لا بالكم ولا بالمبادي المقومة ولا بالاجزاء الحقيقية
والحد نعم له صفات سلبية مثل تقدسه عن الكثرة من كل وجه فيسمى لذلك واحدا حقا
احدا صمدا. ومثل تنزهه عن المادة وتجرده عن طبيعة الامكان والعدم فيسمى لذلك بحقه
واجبا. وله صفات اضافية مثل كونه صانعا مبدعا حكيما قديرا جوادا كريما.
وصفات مركبة من سلب واضافة مثل كونه مريدا اي هو مع عقليته ووجوبه بذاته مبدا
النظام الخير كله. وجوادا اي هو بهذه الصفات. وزيادة سلبية اي لا ينحو عرضا لذاته واولا
اي هو مسلوب عنه الحدوث مع اضافة وجود الكل اليه صفاته عندهم اما سلبية
محضة واما اضافية محضة. واما مؤلفة من سلب واضافة. والسلوب والاضافات
لا توجب كثرة في الذات. ونحن نسلك مناهجنا عن انصار الكلام كلام كل صاحب مذهب بعبارته
على سبيل المناظرة والمباحثة فيظهر من ذلك من له الاقدام ومن له الاوهام ويلوح الحق من وراء ستر

ونبه على اصح تحقيق وتدقيق. قالت الصفاتية نحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع اربعة
وهي العلة والشرط والدليل والحد. فاما العلة والمعلول فنقول قد ثبت ان كون العالم
شاهدا معللا بالعلم. والعلة العقلية مع معلولها لا يتخلله زمان ولا يجوز تقدير وجود احدهما
دون الثاني فلو جاز تقدير كون العالم عالما دون العلم لجاز تقدير العلم من غير ان يتصف محله
بكونه عالما فاقتضى الوصف الصفة كما اقتضت الصفة الوصف فمن ثبت له هذه الصفات وجب صفه
بها كذلك اذا وجب وصفه بها وجب اثبات الصفة له. ثم عضده واكد ذلك بالارادة
والكلام فانه لما ثبت له الارادة والكلام كان مريدا متكلما فلما ثبت كونه مريدا متكلما
وجب له الارادة والكلام فان العلم والارادة لا يختلفان في العلية والمعلولية وان كانا
يختلفان عندهم في القدم والحدوث. قالت المعتزلة تعليل الاحكام بالعلل
نوع احتياج الى العلل وذلك لا يتحقق الا اذا كان الحكم جائز الوجود وجائز العدم فيعلل
الحكم لجوازه في الشاهد وكون الباري تعالى عالما واجب وهو مقدس عن الاحتياج الى
التعليل فلا يعلل الحكم لوجوبه في الغائب ليس كل حكم واجب في الشاهد غير معلل اصلا
مثل تحيز الجوهر وقبوله للعرض ومثل قيام العرض بالجوهر واحتياجه الى المحل الى الواجب
غير ذلك. وخرجوا على هذه القاعدة كونه مريدا فانه لما لم يكن واجبا كان معللا وهذا
كله لان الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار الى العلة. واما الجائز لما لم يستقل بنفسه
اعني ما حد طرفي جوازه احتاج الى علة اما اختيار مختار او ايجاب علة موجبة. والعلم في
الشاهد لما كان جائزا احتاج الى اختيار مختار يوجده وثبوت حكم العلم في الشاهد لما كان

جائزا احتاج الى علة موجبة وهو العلم. الثاني وجود القديم لما كان واجبا لم يعلل ووجود
الحادث لما كان جائزا علل. قالت الصفاتية ثم تكون على من تعليل الاحكام الجائزة
بالعلل الجائزة والاحكام الواجبة بالعلل الواجبة ولا الاحتياج والافتقار غير موجب
للتعليل ولا الاستقلال والاستغنا مانع من التعليل الا انا لسنا نعني التعليل الايجاد والابداع
حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ويمنعه الوجوب والاستغنا لكنا نعني بالتعليل الاقتضا العقلي
والتلازم الحقيقي بشرط ان يكون احدهما ملتزما والاخر ملتزما والوجوب والجواز لا اثر لهما
في منع الاقتضا والتلازم فلا يمتنع عقلا تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز.
وزادوا على ذلك تحقيقا فقالوا الحكم لا يحكم على الاحكام من حيث انها احكام بانها جائزة
فانها على مذهب مثبتي الاحوال صفات لا توصف بالوجود والعدم ولا ذات لها على الانفراد
حتى يقال هي جائزة او واجبة. وعلى مذهب نفاة الاحوال عبارات عن اختصاص المعاني بالمحال
يعبر عنها بالاسامي وهي على مذهبين لا يطلق عليها الجواز والوجوب من حيث هي احكام بل الوجوب
اليها اقرب فانها بالنسبة الى علتها واجبة سوا افادت قديمة او حادثة فكون العالم عالما
بعد قيام العلم بالمحل ليس بجائز بل هو واجب لانه من حيث هو حكم للعلم لا ذات له فلا يتطرق اليه
الجواز والامكان ومن حيث هو ذو العلم يتطرق الى ذي العلم الجواز اذ يجوز ان يكون ذا علم ويجوز
ان لا يكون والجواز من هذا الوجه لا يعلل لانه بل ينسب الى الفاعل حتى يخصص باحد طرفي الجواز
ثم لو كان من حيث انه جائز لا يعلل بعلة والا لوجب تعليل كل جائز بعلة ولكانت العلة ايضا تعلل
بعلة فيؤدي الى ما لا نهاية له لست اقول لا ينسب الى فاعل ونسبة الجائز في ان يوجد الى فاعل

لا يشبه العالمية في ان يوصف الى علم فليفرقوا الفارق بين تعليل الاحكام بالعلل وبين تعليق المقدور
بالقدرة فان نسبتهما بوما غطينا وامة ابعينا فلا يجوز ان يقتبس حكم احدهما من الثاني ولان
يطرد حكم احدهما في الثاني الا ان يمنع مانع اصل التعليل ويرفع العلة والمعلول ولا يفرق
بهما في الشاهد والغائب وذلك كلام اخر. ومن نفى الحال وكونها صفة ثابتة في الاعيان لم يصح
اثبات العلة والمعلول على اصله تحقيقا فانه لم يحول الا عبارة محضة او وجه واعتبار عقلي
فلا معنى لكون العالم عالما على اصله الا انه شي ما له علم وليس العلم يوجب حكما ابدا على
نفسه فيقال له ايش تعني بكونه علة امر مقتضيه شيا امر غير مقتضيه فان اقتضى امرا تقتضي
نفسها ام غيرها فان اقتضت نفسها فذلك سفسطة وان اقتضت غيرها فهو امر موجود
ام حال وصفه لا يوصف بالوجود والعدم فالكلام على الامر ظاهره وقد تكلمنا على
ذلك في مسئلة الحال بما انه مقنع. ونقول ما هب انا نسلم مسلم كون العلم علة العالمية
في الشاهد والزم الطرد والعكس حتى اذا ثبت العلم وجب كون المحل عالما واذا ثبت
كون العالم عالما لزم وجود العلم. اجاب بان الطرد والعكس شاهدا وغائبا
انما يلزم بعد تماثل الحكمين من كل وجه لا من وجه دون وجه. والخصم ليس يسلم تماثل الحكمين
اعني عالمية الباري وعالمية العبد بل لا تماثل بينهما الا في اسم مجرد. وذلك لان العلمين انما
يتماثلان اذا تعلقا بمعلوم واحد والعالميتان كذلك ومن المعلوم الذي لا مرية فيه ان
عالمية الغائب وعالمية الشاهد لا يتماثلان من كل وجه بل هما مختلفان من كل وجه
فكيف يلزم الطرد والعكس والالحاق والجمع. الجبر لو الزم طرد حكم العالمية في الغائب

بالمقدرات

من تعلقها بمعلومات لا تتناهى وحكم القادرية في الغائب من صلاحيته الايجاد والتعلق
الى ما لا يتناهى حتى حكم على ما في الشاهد بذلك لم يلزم وكذلك احتياج العالمية في الشاهد الى علة لا
يستدعي طرده في الغائب نادر لا يقدر على الجمع بين الغائب والشاهد بطريق العلة والمعلول بل ان ثم
دليل في الغائب على انه عالم بعلم نادر يقدمه من ذلك الدليل مستقل بنفسه غير محتاج الى ملاحظة جانب
الشاهد • ومن الجوامع بين الشاهد والغائب الشرط والمشروط • **قالت الصفاتية**
السنية وانقسمنا على ان الشرط وجب طرده شاهدا وغايبا فان كون العالم عالما لما كان مشروطا
بكونه حيا في الشاهد وجب طرد ذلك في الغائب حتى يثبت كونه حيا بهذا الطريق كذلك نقول في
العلة وانتم ما فرقتم في الشرط بين الواجب والجائز كذلك يلزمكم ان لا تفرقوا في العلة بين الواجب والجائز
وهذا الالزام على المعتزلة غير ان لهم ولغيرهم طريقا آخر في اثبات كونه تعالى حيا بدون الشرط فان
الحيوة بمجردها لا تكون شرطا في الشاهد ما لم ينضم اليها شرط آخر • فان البنية على اصلهم شرط
في الشاهد ثم لم يجب طرده في الغائب وانتفاء الاضداد شرط حتى يتحقق العلم ويجوز ان يكون
المعنى الواحد شرطا لمعاني جمة ويجوز ان يكون شروط كثيرة لمعنى واحد • وبهذا يتحقق التمايز
بين الشرط وبين العلة فلا يلزم الشرط على القوم • لكن يلزم على كل من قال بالعلة والمعلول
والشرط والمشروط سؤال التقدم والتاخر بالذات وان كانا متلازمين في الوجود فان العلة
انما صارت مقتضية للحكم لا لاستحقاقها التقدم عليه بذاته والمعلول انما صار مقتضى
العلة لاستحقاقه التاخر عنه بذاته • ولهذا امكنك ان تقول انما صار العالم عالما لقيام
العلم به ولا يمكنك ان تقول انما قام العلم به لكونه عالما ولو كان حكمهما في الذات حكما واحدا

69

لما ثبت هذا الفرق • وبمثل هذا يفرق بين القدرة الحادثة والمقدور فان الاستطاعة وان كانت
مع الفعل الا انها قبل الفعل ذاتا واستحقاق وجود • ولهذا امكنك ان تقول حصل الفعل
بالاستطاعة ولا يمكنك ان تقول حصلت الاستطاعة بالفعل • وهكذا قولنا في الشرط
والمشروط فان المحل يجب ان يكون حيا اولا حتى يقوم به العلم والقدرة • ولا يمكنك ان تقول يجب
ان يكون العلم والقدرة اولا حتى يكون حيا والا لم يقع التمييز بين الشرط والمشروط والمشروط ولا
تظنن ان هذا الفرق راجع الى مجرد اللفظ فان التفرقة المذكورة قضية عقلية دون اللفظ ولا
تظنن ايضا انه راجع الى تقدير الوهم حيث تقدر استحقاق وجود لاحدهما دون الثاني و افتقار
وجود احدهما بالثاني فان كل تقدير وهمي اذا لم يكن معقولا امكن تبديله بغيره من التقديرات
بل هذه قضية معقولة فيلزم على ذلك احد امرين اما ان يترك القول بالعلة والمعلول والشرط
والمشروط راسا ولا يطلق لفظ الايجاب والاقتضا على المعاني بل يقال معنى كون الشيء عالما هو
قيام العلم به ومعنى قيام العلم به اتصاف محله به من غير تقدم وتاخر لكن يشتق له اسم من العلم فيقال
عالم كما يشتق له من الفعل فيقال علم ويعلم وهذه الامور راجعة الى اللغة فحسب فلا اقتضا ولا
ايجاب ولا علة ولا معلول وهذا اهون الامرين • واما ان يقضى بسبق العلم على العالمية
وان يكون الوجود بالعلم اولى واول منه بالعالمية • ثم يحكم بسبق الذات على الصفات وان يكون
الوجود بالذات اولى واول منه بالصفات من حيث ان الذات قائمة بذاتها والصفات قائمة بها
حتى يكون الموصوف من حيث الذات اسبق على الصفة والصفة من حيث الايجاب والاقتضا
اسبق على الموصوف وهذا اشنع الامرين • والاستحالة الى التسلسل ذلك الاستحالة به وهو بحر

ومن الجامع بين الشاهد والغائب الحد والحقيقة ع جرى رسم المتكلمين بذكر الحد والحقيقة
في هذا الموضع . وقد اختلفوا في ان الحد عين المحدود ام غيره وانه والحقيقة شيء واحد
ام شيئان . فقال نفاة الاحوال الحد الشيء وحقيقته وذاته وعينه عبارات عن معنى واحد .
وقال مثبتو الحال ان الحد قول الآحاد المنبئ عن الصفة التي يشترك فيها آحاد المحدود فان
المحدود عندهم يتميز عن غيره بخاصية شاملة لجميع آحاد المحدود وتلك الخاصية حال ويعبر
عن تلك الحال بلفظ شامل دال عليه جامع مانع يجمع ما له من الخاصية ويمنع ما ليس له من خواص
غيره ثم من الاشياء ما يحد ومنها ما لا يحد على اصلهم . واكثر حدود المتكلمين راجع الى تبديل
لفظ بلفظ اعرف منه وربما يكون مثله في الخفاء والجلاء . واما اهل المنطق فانهم يتأنقون في ذكر
شرايط الحدود ويحققون في استيفاء جوانبه لفظا ومعنى غير انهم اذا شرعوا في تحديد الاشياء
وتحقيق اقسامها باتوا بعد ما يأتي به المتكلم لكمن يتقن علم العروض ولا طبع له في الشعر او
كمن يكون له طبع ولا مادة له من الادب والنحو يعني حسيرا واصبح اسيرا ولعلهم معذورون لان
الظفر بالذاتيات المشتركة والذاتيات الخاصة عسير جدا . فنقول في تحديد الحد وشرايطه
ان الحد ينصرف الى ثلثة معان حد لفظي هو شرح الاسم المحض كمن يقول حد الشيء هو الموجود
والحركة هي النقلة والعلم هو المعرفة وليس يفيد ذلك الا تبديل لفظ بما هو اوضح عند
السائل على شرط ان يكون مطابقا له طردا وعكسا . وحد رسمي هو تعريض بعوارض الشيء
ولوازمه كمن يقول حد الجوهر هو القابل للعرض وحد الجسم هو المتناهي في الجهات القابل للحركات
والسكنات . وقد يفيد هذا القول نوع وقوف على الحقيقة من جهة اللوازم وقد لا يفيد

وحد حقيقي هو تعريف لحقيقة الشيء وخاصيته التي بها هو ما هو . وانما هو ما هو بذاتيات
تعمه وغيره وبذاتيات تخصه . والجمع والمنع ان يذكر بعضها هذا ان القبيل فهو صحيح فما
يجمعه من الذاتيات العامة والخاصة هو الجنس والفصل وما يمنع غيره فيقع من لوازم
الجمع والطرد والعكس ايضا يقع من اللوازم . ومن شرايطه انه يجب ان يكون اعرف من
المحدود فلا يكون مثله ولا دونه في الخفاء والجلاء وان لا يعرف الشيء بما لا يعرف الا به
او بغيره لك بما ذكر فاذا ثبت ما ذكرناه من تحديد الحد بعد التفصيل . قال ومن
لم يقل بالجمع بين الغائب والشاهد بالحد والحقيقة حد العالم في الشاهد بانه ذو العلم
والقادر هو ذو القدرة والمريد ذو الارادة يجب طرد ذلك في الغائب والحقيقة
لا تختلف شاهدا وغائبا . قيل له هذا تعريف الشيء بما هو دونه في الخفاء والجلاء فان الانسان
ربما يعرف كون زيد متحركا ويشك في الحركة حتى يبرهن على ذلك وكذلك في جميع الاوصاف
فكيف انبنت معرفة الاجلى من الاخفى وايضا فان ذا التي قد يكون على سبيل الوصف
والصفة وقد يكون على سبيل الفعل والمفعول وقد يكون على سبيل الملك والملوك الى ما
قد ورد في التنزيل رفيع الدرجات ذو العرش ثم العرش خلقه وملكه وليس صفة قائمة
بذاته فما انكرتم ان يكون معنى كونه ذا العلم والقدرة كذلك . قال قد يقتبس اثبات
العلم والقدرة من كونه عالما قادرا وقد يقتبس من كون الشيء معلوما له ومقدورا فيقول
المتعلق بالمعلوم علم والمتعلق بالمقدور قدرة . فاذا قام الدليل على كونه عالما بالمعلوم
يجب ان يكون عالما بعلم وحقيقة ان العلم احاطة بالمعلوم . ويستحيل ان يكون الاله محيطا

أو متعلقًا فيجب ان يكون صفة الاحاطة هي المحيطة المتعلقة بالمعلومات. **قالت المعتزلة**
معلوم الله تعالى بكونه عالمًا لا بالعلم ولا بالذات ولا معنى لكون المعلوم معلومًا الا انه غير
مخفي على العالم كما هو عليه فليس ثم تعلق حسي او وهمي حتى يقال به على العلم او على الذات
وقولكم العلم احاطة بالمعلوم تغيير عبارة وتبديل لفظ بلفظ والا فالعلم والاحاطة والتبيين
عبارات عن معبر واحد. ومعنى كون الذات عالما انه محيط وكذلك معنى كونه محيطا انه عالم وانما
وتعمر في الزام لفظ الاحاطة المتكلم ان الاحاطة لو تحققت للذات كانت تلك الاحاطة كاحاطة جسم
بجسم. وذلك لاشتراك في اللفظ والا فمعنى الاحاطة هو العلم وهو بكل شي محيط وبكل شي عليم
وعلى كل شي قدير. **قالت الصفاتية** العقل الصريح يفرق بين كون المعلوم معلوما
وبين كونه مقدورا او كيف لا وكونه معلوما اعم من كونه مقدورا. فان المعلوم قد يكون قديما
وقد يكون حادثا وواجبا وجايزا ومستحيلا وكونه مقدورا انحصر في كونه ممكنا جايزا ثم
نسبة المعلوم الى الذات من حيث هو ذات واحدة كنسبة المقدور من حيث هو ذات فيعقل
نسبة الذات اليهما على قضية واحدة عندكم ام تختلف النسبة. فان كان نسبة الذات اليهما
على قضية واحدة فيلزم ان لا يكون احدهما اعم والثاني اخص ويجب ان يكون كل معلوم
مقدورا كما كان كل مقدور معلوما. وان اختلف وجه النسبة بالاعم والاخص علم انه ما
كان مضافا الى الذات بل الى صفة ورا الذات وذلك ما عبر عنه التنزيل بالعلم والقدرة.
قالت المعتزلة قد تختلف وجوه الاعتبار في شي واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة
كما ان الجوهر متحيز وقايم بالنفس وقابل للعرض وان العرض لون وسواد وقايم بالمحل

فبوصفنا الجوهر والعرض بصفات هي صفات الانفس التي لا تعقل الجوهر والعرض دونها
ثم هذه الاوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي ذوات قايمة بالذات ولا
بتعدد احوال ثابتة في الذات كذلك نقول في كون الباري تعالى عالما قادرا. **قالت الصفاتية**
ليس وصفنا الجوهر والعرض بهذه الاوصاف اكثر من اثبات ذات واحدة لها خاصية تميزها
عن غيرها وهذه العبارات دالة على تلك الخاصية وهي الحجمية في الجوهر والسوادية مثلا
في العرض فاما تحيزه وقبوله للعرض فذلك نعم نسبة الجوهر الى الحيز ونسبته الى
العرض اما تحقيقا او تقديرا ومثل ذلك نقول في حق الباري تعالى انه موجود قديم قايم
بنفسه غني احد صمد غير متناهي الوجود والذات. وكل هذه الاوصاف يرجع الى
حقيقة واحدة. واما وصفه بكونه حيا عالما قادرا انما هو راجع الى حقايق مختلفة
وخواص متباينة تختص كل صفة بخاصية وحقيقة لا يتعداها ولكل واحدة اثار وخاصة
تخصها ودليل خاص يدل عليها ومتعلق خاص يتعلق بها. والحقايق اذا اختلفت من هذه
الوجوه فقد اختلفت في ذواتها ولا تسد احدها مسد الثانية والعقل انما يميز بين هذه
المعاني بهذه الوجوه والا فالاعراض المتعددة اذا قامت بمحل واحد لم يحكم العقل
باختلافها وتعددها الا باختلاف خواصها واثارها وفوايدها ودلايلها ومتعلقاتها
ومن المستحيل في العقل اجتماع خواص مختلفة في حقيقة واحدة. ولو جاز اثبات ذات لها
حكم العلم والقدرة والارادة والحيوة لجاز اثبات حقيقة واحدة لها حكم العرض والجوهر
ولجاز اثبات علم له حكم القدرة واثبات لون له حكم الكون ولزم على ذلك اجتماع

المتضادات في حقيقة واحدة وذلك من احل ما يتصور • ومما يوضح ذلك وهو اقوى
ما يتمسك به في اثبات الصفات هو قولنا الله تعالى عالم قادر • وقول المعطل مثلا ليس
بعالم ولا قادر اثبات ونفي لا محالة لا يخلو الامر فيه اما ان يرجع الاثبات والنفي الى الذات
واما ان يرجع الى الصفات • واما ان يرجع الى الاحوال ويستحيل رجوعهما الى الذات
فانها معقولة دون الاتصاف بالعالمية اذ ليس من ضرورة العلم بكونه ذاتا قايما بالنفس
مستغنيا من كل وجه ان يعلم كونه عالما ولذلك كان الدليل على وجوده قايما بالنفس غير
الدليل على كونه عالما قادرا ولا من ضرورة نفي العالمية نفي الذات فان جماعة من المعطلة
نفي كونه عالما وقادرا مع اقرارهم وعلمهم بثبوت الذات ويستحيل رجوعهما الى الحال فانها
لا تنفى على حيالها ولا تثبت وقد ابطلنا القول بالحال فلم يبق الا القسم الاخير وهو الرجوع
الى الصفات • **قالت المعتزلة** انتم اول من اثبت حقايق مختلفة وخواص متباينة لذات
واحدة حيث قلتم الرب تعالى عالم بعلم واحد يتعلق بجميع المعلومات • ومن المعلوم ان العلم
بالسواد مثلا ليس مماثل العلم بالبياض بل مخالفه لان المثلين عندكم لا يجتمعان وقد يجتمع
العلمان فعلمه سبحانه في حكم علوم مختلفة • وكذلك القدرة الازلية تتعلق بمقدورات
لا تتعلق القدرة الحادثة بها فهي في حكم قدر مختلفة • وكذلك الارادة والسمع والبصر
واظهر من ذلك كلما الكلام فانه صفة واحدة ازلية وهي في ذاتها امر ونهي وخبر واستخبار
ووعد ووعيد • ومن المعلوم ان هذه حقايق مختلفة وقد شملها كلام واحد فان قلتم هذه
الحقايق ترجع الى الوجوه والاعتبارات فنحن نقول كذلك في ذات الباري تعالى وان ادّم

الكمالات وزادوا عليهم بان قالوا قام الدليل على ان واجب الوجود بذاته مستغن على
الاطلاق من كل وجه فمن اثبت له صفة ازلية لها معنى وحقيقة قايمة بذاته فقد ابطل
الاستغنا المطلق من الصفة والموصوف جميعا واثبت الاحتياج والفقر في الصفة والموصوف
جميعا • اما الصفة فاحتاجت في وجودها الى ذات يقوم به اذ يجب ان يقول قام العلم
بالباري واستحال ان يقول قام الذات بالعلم • واما الموصوف فانما يتم كمال
الالهية اذا قامت به هذه الصفات حتى لولاها لما كان الها مستغنيا على الاطلاق
فاذن المستغني على الاطلاق لا يكون الا واحدا من كل وجه ولا كثرة فيه من وجه
قالت الصفاتية كما انكرتم اثبات صفات ازلية انكرنا عليكم موصوفا
بلا صفة انكارا بانكار واستبعادا باستبعاد • وتقسيمكم انها عين الذات ام غير
الذات فما كان يصح ان لو كان التقسيم دايرا بين النفي والاثبات فان من قال هذا عينه وهذا
غيره قد يعني به انهما شيئان فهنا شي وذاك شي آخر • وقد يعني به انهما شيئان يجوز
وجود احدهما مع عدم الثاني ومع تقدير عدم الثاني ونحن لا نسلم ان الصفات اغيار
ولا نقول انها غير الذات لان حد الغيرين عندنا هو المعنى الثاني لا الاول ثم ان جاز
لمثبتي الاحوال القول بان الحال لا موجودة ولا معدومة جاز لمثبتي الصفات القول
بان الصفات لا عين الذات ولا غير الذات • على ان كل حقيقة التامت من امرين محققين
في الشاهد مثل الانسانية فانها التامت من حيوانية وناطقية عند القوم فاذا قيل
الناطقية عين الانسانية ام غيرها لم يصح التقسيم فانها لا عينها ولا غيرها • وكذلك

جزء كل شي لا عينه ولا غيره ٭ ثم هب ان سلم الغيرية بالمعنى الاول فقولكم ان كان غيرا
وجب ان يكون الها دعوى مجردة بل هو محل النزاع ٭ وقولكم القدم اخص وصف الاله دعوى
لا برهان عليها فان من قال معنى الالهية هو ذات موصوفة بصفات الكمال فكيف يسلم
ان كل صفة ازلية اله ٭ ثم من قال القدم اخص وصف الاله فيجب ان يبين اعم الاوصاف فان
الاخص انما يتصور بعد الاعم فما الاعم فان كان الوجود هو الاعم والقدم هو الاخص فقد
الزمتم حقيقة الالهية من اعم واخص كالاخص عين الاعم ام غيره ويلزم على مساق
ذلك ما الزمتمونا على الصفات ٭ واما قولكم ان الصفات لو قامت بذاته تعالى لاحتاجت
اليها وكان حكمها حكم الاعراض وكان وجود الموصوف اسبق واقدم بالذات على وجود
الصفة فهذا انما يستحق ان يجاب عنه ٭ فنقول معنى قولنا الصفات قائمة به تعالى
اي انه تعالى يوصف بها فقط من غير شرط آخر ٭ والوصف من حيث انه وصف لا يستدعي
الاحتياج والاستغنا ولا التقدم ولا التاخر فان الوصف بكونه قديما واجبا بذاته
من حيث هو وصف لا يستدعي كون القدم والوجوب محتاجا الى الموصوف ولا كون
الموصوف سابقا على القدم والوجوب بل الاحتياج انما يتصور في الجواهر والاعراض
حيث لم يكن وكانت فاحتاجت الى موجد ويطلق على الاعراض خاصة حيث لم يعقل الا في
محال فاحتاجت الى محل ٭ وبالجملة الاحتياج انما يتحقق الى ما يتوقف حصوله ويترتب
وجوده ولن يتصور الاحتياج في القديم ٭ واما الجواب عن قول الفلاسفة انه تعالى
مستغن على الاطلاق قيل الاستغنا من حيث الذات انه لا يحتاج الى مكان ومحل والاستغنا

من حيث الصفات انه لا يحتاج الى شريك في القدرة والفعل ومعين في العلم والارادة ووزير
في التصرف والتدبير فهو تعالى مستغن على الاطلاق وانما استغنى بجلال صفاته وصفات
جلاله فكيف يقال انه احتاج الى ما به استغنى الى ان القول بانه استغنى بوجوبه في وجوده
عن موجد موجب صحيح ٭ ولا يقال انه لما استغنى بذلك كان محتاجا اليه كذلك نقول انه استغنى
بذاته وصفاته فلا الموصوف محتاج الى الصفة ولا الصفة احتاجت الى الموصوف وانما
يتحقق الاحتياج ان لو كانت الصفة على مثال الالة والاداة والصفات الازلية ليست آلات
ولا كل صفة لموصوف يستحق ان يكون صفة لموصوف يستحق ان يكون آلة فبطل الالزام وزال
الابهام ٭ **قالت الفلاسفة** القسمة الصحيحة العقلية ان الموجود ينقسم الى واجب
بذاته والى ممكن بذاته واجب بغيره والواجب بذاته لن يتصور الا واحدا لا كثرة فيه
بوجه من الوجوه لا كثرة اجزاء عددية ولا كثرة معان عقلية والا فيلزم ان يشترك
في وجوب الوجود وينفصل كل واحد عن صاحبه بفصل يخصه فيتقيد بتركب ذاته من
جنس وفصل ثم يكون الاجزا مقومات للجملة لا محالة والمقوم اقدم على المقوم وما
يقوم الشي لا يكون واجبا بذاته بل بالمقوم فالواجب بذاته لن يتصور الا واحدا والمعاني
التي اثبتموها اما ان تكون واجبة بذاتها فيلزم ان تكون اثنان واجب الوجود وذلك محال
كما قدمنا واما ان لا يكون واجبة بذاتها بل يكون قوامها بالذات فيلزم ما ذكرناه ايضا
قيل الحصر قسمة الوجود الى الواجب والجائز ٭ والوجوب من حيث هو وجوب قد صار الواجب
فاشترك في الاعم وافترق في الاخص وما به عم غير ما به خص فتركب الذات من وجود ووجوب

[illegible]

عام وخاص فهو كذلك الزائد من واجب بالذات قد شمل الواجبين ومن فصل آخر انفصل
به عن الواجب الآخر **قالت الفلاسفة** الوجود ليس يعم القسمين بالسوية بل
هو في احدهما بالاولى والاول وفي الثاني بلا اولى ولا اول فلم يكن جزءا مقوما فلم يصلح
ان يكون جنسا فلم يلزم التركيب منه والتقويم به **قيل** هذا بعينه في الوجوب جوابكم
فان الوجوب ليس يعم القسمين بالسوية فلم يكن الوجوب جزءا مقوما فلم يصلح ان يكون
جنسا فلم يلزم التركيب منه والتقوم به **قالت الفلاسفة** الوجوب معنى سلبي
ومعناه ان وجوده غير مستفاد من غيره فلم يصلح ان يكون فصلا للوجود **قيل** واذا لم
يصلح ان يكون فصلا لكونه معنى سلبيا فلا يصلح ان يكون جنسا لكونه معنى سلبيا فكيف الزمتم
كونه جنسا اذ قلنا ذاته تعالى واجبة لذاتها وصفاته تعالى واجبة ايضا بمعنى ان وجودها
غير مستفاد من غيرها فلم لا يجوز ان يكون الثاني واجب الوجود لذاته فان الوجوب بالاشتراك
في شيء والامتياز في شيء لزمكم في الوجود والوجوب كذلك **قالت الفلاسفة**
الوجود يطلق على الموجودات بالتشكيك لا بالتواطؤ ومعناه انه وان عم الا ان
عمومه ليس بالسوية فانه في الواجب لذاته وبذاته هو اولى به واول وفي الجائز
لغيره وبغيره هو لا اولى به ولا اول فلم يصلح ان يكون جنسا فلم يلزم منه التركيب من جنس
وفصل بخلاف موجودين واجبين كل واحد منهما وجوده بذاته وينفصل كل واحد منهما
عن الآخر بفصل ذاتي كالعلية فانها والذات يشتركان في وجوب الوجود وانفصل احدهما
عن الآخر بفصل ثاني وكذلك العلم والقدرة يشتركان في كونهما صفتين [illegible] وينفصل

٧٤

ذلك الى الاحوال فمن مذهب ابي هاشم انها احوال وعلى كل وجه تعددتموه قبل لزمكم مثله
في الذات والصفات وقولكم ان المعاني انما يعرف تعددها من خواصها ومتعلقاتها
وآثارها وادلتها صحيح في الشاهد غير مسلم في الغائب بل بالاجماع منا في مسائل وانفراد
منكم بمسائل خالفتنا هذه القاعدة فان القدم والوجوب بالذات والوحدة والقيام
بالذات والبقا والديمومة وانه اول آخر ظاهر باطن منزه عن المكان مقدس عن
الزمان حقائق مختلفة لو اعتبرناها شاهدا ولكل واحدة منها دليل خاص يدل عليه
ومع ذلك لا يوجب ذلك تعددا في القدماء بالاتفاق وعندكم الامر والنهي في
الشاهد متباينان متضادان وما دل على الامر غير ما دل على النهي وكذلك الخبر والاستخبار
متباينان من حيث الحقيقة والدليل والتعلق فان متعلق الامر غير متعلق الخبر لان الخبر
يتعلق بالقديم والامر لا يتعلق به فاختلافهما من حيث التعلق اوجب اختلافهما في الشاهد
ثم لم تستدلوا باختلافهما في الشاهد على اختلافهما في الغائب بل كلامه امر ونهي مع ان الامر
يتعلق بالمأمورات دون المنهيات والنهي يتعلق بالمنهيات دون المأمورات والخبر يتعلق
بكل ما يتعلق به العلم معدوما او موجودا وواجبا وجايزا ومستحيلا واما استعمالهم
طريق النفي والاثبات على اصل نفاة الاحوال غير مستقيم فان عندهم النفي والاثبات في كل ذلك
يرجعان الى امر مخصوص معين فلا يتصور اثبات ذات على الاطلاق الا بمجرد اللفظ ادرج
الى وجه واعتبار فقولنا عالم يرجع الى العلم بذات على وجه واعتبار وعند مثبتي الاحوال
قولنا عالم يرجع الى اثبات ذات على حال كونه عالما هذا كما يعرف بكونه موجودا

ولا يوصف بكونه واحدا وقد بينا وعينا ان النفي والاثبات في ذلك لا يرجع الى الصفات
الزايدة على الذات وانما يرجع الى الاعتبارات والوجوه كذلك نقول في الصفات فبطل
استدلالكم بالنفي والاثبات • قالت الصفاتية العلم من حيث هو علم حقيقة
واحدة وله خاصية واحدة وانما اختلفت العلوم باعتبار متعلقاتها وتماثلها باتحاد المتعلق
وليس يخرج ذلك الاعتبار نفس العلم عن حقيقة العلمية حتى لو قدرنا تقدير المحال جواز بقا
العلم الحادث لتعلق العلم الحادث بمعلوم متغير معلومات • والسر فيه ان العلم على كل حال تبع
المعلوم عدما ووجودا فلا يكتسب المعلوم منه صفة ولا يكتسب عنه صفة فالعلوم تختلف في الشاهد
لاستحالة البقا وتقدير اختلاف المتعلقات والعلم القديم في حكم علوم مختلفة لا في حكم
خواص مختلفة وحقايق متباينة وكذلك نقول في الكلام فان الامر والنهي والخبر والاستخبار
شملتها حقيقة الكلام فاجتمعت في حقيقة واحدة • واختلفت اعتبارات تلك الحقيقة
بالنسبة الى المتعلقات • وهذا غير مستبعد انما المستحيل كل الاستحالة اثبات ذاتي
واحدة لها خاصية العلم وخاصية القدرة والارادة الى ساير الصفات حتى يلزم ان
يقال يعلم من حيث يقدر • ويقدر من حيث يعلم فيتحقق بعالميته وتعلم بقادريته فيجتمع
حقيقتان وخاصيتان لذات واحدة وذلك غير معقول • واما صفات الذات التي
ليست وراء الذات فانما هي راجعة الى النفي لا الى الاثبات فمعنى كونه قديما انه
لا اول له ولا آخر ومعنى كونه واحدا انه لا شريك له ولا قسيم • ومعنى كونه غنيا
انه لا حاجة له ولا ضد • ومعنى كونه واجبا بذاته ان وجوده غير مستفاد من غيره

ومعنى كونه قائما بنفسه انه غير محتاج الى مكان وزمان او هو مستغن على الاطلاق
عن الموجد والمكان والمحل بخلاف قولنا انه عالم قادر فان العالم والقادر ذو العلم
وذو القدرة حقيقة والاحكام والاتقان دليل العلم واثره والوجود والحصول
دليل القدرة واثرها فهما معنيان معقولان حقيقتهما لا يتحدان في ذاته كما لا
يتحدان بذاتيهما حتى يكون حقيقة احدهما حقيقة الثاني ولذلك قلتم معاشر المعتزلة
ان العالمية ليس تفيدها معنى القادرية بجواز العلم باحدهما مع الجهل بالثاني • وقال
ابو هاشم العالمية حال والقادرية حال وتفيدهما حال توجب الاحوال فلا فرق
في الحقيقة بين اصحاب الحال وبين اصحاب الصفات الا ان الحال لا تتناقض الحال اذ لا
يوصف بالوجود ولا بالعدم • والصفات موجودة ثابتة قايمة بالذات • ولم يبعدهم
مذهب النصارى في قولهم واحد بالجوهرية ثلثة بالاقنومية ولا يلزم ذلك التناقض
مذهب الصفاتية • واما الاستدلال بالنفي والاثبات فصحيح ولعنا ضكم فايد
فانا نقول قد قام الدليل على كون الصانع عالما قادرا فلا يخلو الحال اما ان يكون الاسمان
عبارتان عن معنى واحد من غير تفاوت اصلا فيلزم ان يفهم العالمية من فهم القادرية
ويلزم ان ينفي العالمية من نفي القادرية • ويلزم ان يوجد العالم من حيث كونه عالما
فحينئذ لا يحتاج الى اثبات كونه قادرا • ويلزم ان يدل على العالمية ما دل على القادرية
ومن المعلوم الذي لا مرية فيه انه ليس اطلاق لفظ العالم القادر كاطلاق لفظ الموجد
الخالق فانا ندرك ببداية عقولنا تفاصيل بين كونه عالما قادرا وبين كونه موجدا خالقا

فلو كان الاسمان مترادفان لكان ذكر احد الاسمين لكنا لا ندرك بعقولنا هذه التفرقة ثم ليس
يجوز ان يقال احد الوصفين وصف اثبات والثاني وصف نفي فانهما في تصور الفهم متساويان
وليس يجوز ان يقال احدهما وصف اضافة والثاني وصف حال وصفة اذ الاضافة من لوازمهما
بل هما حقيقتان تعرض لهما الاضافة الى المتعلقات والاضافة معنى لا يعرض له الاضافة
واذا بطلت هذه الوجوه تعين انهما معنيان قائمان بالذات عبر الشرع عن احدهما بالعلم
وعن الثانية بالقدرة **قالت المعتزلة** نحن لا ننكر الوجوه والاعتبارات العقلية
لذات واحدة ولا ننكر لصفات الامر حيث تلك الوجوه اما اثبات الصفات هي ذوات
موجودات ازلية قديمة قائمة بذاته تعالى هو المنكر عندنا فانها اذا كانت موجودات
وذوات وراء الذات فاما ان يكون عين الذات واما ان يكون غير الذات فان كانت عين الذات
فهو مذهبنا وبطل قولكم هي وراء الذات وان كانت غير الذات افهي حادثة ام قديمة
وليس من مذهبكم انها حادثة وان كانت قديمة فقد شاركت الذات في القدم والوجوب
بالذات ونفي الاولية بمعنى الهية اخرى فان القدم اخص وصف القديم والاشتراك في
الاخص يوجب الاشتراك في الاعم ومن الالزامات على قولكم انها قائمة بذاته
تعالى والقائم بالشيء يحتاج الى ذلك الشيء حتى لولاه لما تحقق له وجود ويكون وجوده
به فوجود القائم بذاته اسبق فيلزمكم اثبات خصائص الاعراض في الصفات فان العرض
هو المحتاج الى محل يقوم به ويلزمكم اثبات التقدم والتاخر الذاتي العقلي في الذات
والصفات وهذا كله محال وساعدتنا جماعة الفلاسفة المعطلة في الزام هذه

احدهما عن الاخرى بفصل ذاتي فيكون الالهية حقيقة ما مركبة من ذات قائمة بنفسها
وصفات مختلفة قائمة بالذات فلا يوجد فرق بين الانسانية المركبة من الحيوانية والناطقية
وبين الالهية المركبة من الذات والصفات وحينئذ لا فرق بين التاليف المحسوس وبين التاليف
المعقول قيل لهم انتم وضعتم هذا الاصطلاح حيث ضاق بكم الزام الوجود وشموله
فنقول العموم اذا حصل مفهوما من لفظ متصورا في ذهن كان شموله بالسوية لشيئين فقول
شموله بالنسبة الى سائر الموجودات لا اول شموله بالنسبة الى قسميه الاخصين به وهو
الوجوب والجواز والقول بانه في الواجب اولى واول تفسير لمعنى الواجب اي هو ما يكون
الوجود له اولى واول والى ما يكون الوجود له لا اولى ولا اول لكان التقسيم صحيحا
يفيد الفائدة الاولى من الوجوب لا يفهم الا ان يفهم الوجود اولا حتى لو دفع الوجود في
الوهم ارتفع الوجوب بارتفاعه وهذا هو معنى الذاتي فالوجود ذاتي للواجب بهذا المعنى
ومعنى انه اولى به واول وانه له لذاته وبذاته وانه لغيره على خلاف ذلك ومن العجب
انهم قالوا الوجوب بمعنى سلبي حتى لزمهم ان يقولوا الجواز الذي في مقابلته بمعنى ايجابي
وليت شعري كيف يستجيز العاقل من عقله ان يرد معنى الوجوب الى السلب والجواز الى
الايجاب اليس كان الوجود اولى بالواجب فكيف صار اولى بالجائز اليس الوجوب تاكيدا
للوجود فكيف يأكد الوجود بالسلب وهل هذا كله الا تحير العقل ودوار في الراس
وتطرق الوسواس الى صدور الناس ثم نقول ان سلم لكم ان الوجود ليس بجنس
فلم يخرج عن كونه عاما شاملا للقسمين والا لما صح التقسيم فان التقسيم انما يرد على

على المعنى لا على مجرد اللفظ فالمعنى العام للواجب والجائز غير المعنى الخاص باحد القسمين
فان لم يكن التركيب تركيبا من جنس وفصل كان تركيبا من عام وخاص يعني باحدهما من الشيوع و
ما لا يفيده الآخر فيلزم منه عين ما يلزم من الجنس والفصل. قالت الفلاسفة
التمييز بينهما متبين في الذهن بالاعتبار العقلي لا في الوجود. قيل والتمييز بين العرضية
واللونية متميز في الذهن بالاعتبار العقلي لا في الوجود وكذا الانسانية في كونها مركبة من
حيوة ونطق فما الفرق بين وجود عام ووجوب خاص وبين عرض عام ولون خاص فالتركب
كالتركب الا ان احد العامين والخاصين جنس وفصل على اصطلاح المنطق فيصلح ان يركب منهما
حد الشيء والثاني عام وخاص لا يركب منهما حد الشيء. والفرق من هذا الوجه ليس يقدح
في غرضنا من الالزام فاما ان لم يلزم كون الباري تعالى محدودا ابدا الزمنا كونه موصوفا والموصوف
بالصفة اعم من المحدود بالحد. ثم القول بان تركبه بالقياس الى عقولنا واذهاننا تسليم
للمسئلة وزيادة امر على الصفاتية ويلزم عليه ان يقال له مادة وصورة وجنس وفصل وخاصة
وعرض الى غير ذلك من انواع التركيب بالقياس الى عقولنا لا بالقياس الى ذاته. ثم هو معرفة
للمعلوم على خلاف ما هو به فانه في ذاته غير مركب وفي المقصود العقل مركب. ثم الوجوب
ان كان معنى ثبوتيا في الذهن غير ثابت في الخارج فذاك محال لتغير حقيقة الشيء الواحد
بالنسبة الى شيئين والحقائق لا تختلف بالنسبة اصلا. وان كان الوجوب معنى سلبيا
في الذهن فقد استغنى بكونه سلبيا عن لزوم التركيب الذهني. وعندهم المعاني السلبية
لا يوجب التكثر سواء كانت في الذهن او في الخارج والمعاني الايجابية الغير الاضافية لا

تخلو عن التكثر سواء كانت في الذهن او في الخارج. ومن المعلوم انا اذا قلنا يعلم ذاته
ويعلم غيره فليس علمه بذاته علما بغيره من الوجه الذي كان علما بذاته بل اعتبار علمه
بذاته غير اعتبار علمه بغيره. واعتبار اضافة العقل الاول اليه عندكم غير اعتبار
اضافة العقل الثاني اليه. واذا اختلفت الاعتبارات والوجوه العقلية لزمكم التكثر
في الذات فنحن نسمي كل اعتبار صفة. وما سميتموه من المعاني بالمعاني السلبية فعندنا
القدم والوحدة متشابهتها فان معنى القديم انه لا اول لوجوده ومعنى الواحد انه
لا انقسام لذاته. وما سميتموه من المعاني بالمعاني الاضافية فعندنا كونه خالقا رازقا
متشابهتها. فان معنى الخالقية متصور من الخلق والرازقية من الرزق ونفي عندنا ان اثبتنا
معاني كونه عالما قادرا حيا فان رده الى السلبية غير ممكن حتى يقال معنى كونه عالما
انه غير جاهل فان غير الجاهل قد يتصور ولا يكون عالما كالنائم وحتى يقال معنى كونه
قادرا انه غير عاجز فان غير العاجز قد يتصور ولا يكون قادرا فنفي الاولية بالضرورة
يقتضي القدم ونفي الانقسام يقتضي الوحدة. اما نفي الجهل والعجز لا يقتضي العلم والقدرة
فقد يخلو الشيء عن الجهل والعلم كالجماد فاذن معنى العالمية والقادرية ليس معنى سلبيا
وليس هو ايضا معنى اضافيا فان الاسم الاضافي من المضاف يتلقى معنى انه يحصل الفعل
اولا حتى يسمى فاعلا وليس كذلك كونه عالما قادرا فان وجود المعلوم والمقدور من
العلم والقدرة يحصل فهو على خلاف وضع الاسامي الاضافية خصوصا على اصلهم فانهم
قالوا علمه تعالى علم فعلي لا انفعالي فعند المتكلمين العلم يتبع المعلوم وعندهم العلم

المعلوم يتبع العلم والمقدور يتبع القدرة وعن هذا قالوا انما يصدر عنه العقل
الاول لعلمه بذاته فاذن ليس العلم معنى سلبيا ولا معنى اضافيا ولا مركبا منهما فتعين انه
صفة للموصوف **قالت الفلاسفة** المبدأ الاول يعقل ذاته ويعقل ما يلزم
ذاته وعقله لذاته من حيث انه مجرد عن المادة لذاته وهو العلة للمبدأ الثاني وهو
المعلول الاول فلزم وجوده من حيث انه يعقل ذاته وسائر الاشيا تكون معلومة
على نسق الوجود منه وتجرده لذاته عن المادة امر سلبي محض فلم تتكثر الذات بسلب
شي منه كما يقال الانسان ليس بحجر ولا مدر ولا شجر وكذا الى غير النهاية
فهذا السلب وان بلغ الى غير النهاية لا يوجب تكثرا في ذاته وانما قلنا تعقله لذاته امر
سلبي لان العقل هو المجرد عن المادة وتجريده عن المادة سلب المادة عنه فلزم من تجرده
ان يكون عاقلا بتجرده عن المادة وعلاقتها اذ المادة هي التي كانت حجابا في المتعقلات فلما
ارتفع الحجاب صار العقل مدركا وعيانا وتفاوت الحجاب المحسوس ادرك المحسوس وعند
ارتفاع الحجاب المعقول ادرك العقل المعقول وليس يختص ذلك بتعقل الباري تعالى
بل كل عقل ونفس اذا تجرد عن المادة عقل وادرك بمقدار تجرده ثم ذات العقل الاول
لا تحتجب عن ذاته ابدا وكل عقل ونفس مفارق للمادة فحكمه كذلك الا ان من المواد ما
يكون في اللطف ما يكون كالاجسام السماوية فكان حجابها لعقولها ونفوسها اقل تاثيرا
ومن المواد ما يكون في الكثيف ما يكون كالاجسام الارضية فكان حجابها للادراكات اكثر
تاثيرا الى ان يصل في الدرجة العليا الى ما لا تخالط مادة البتة فيكون اكمل الاشيا

تعقلا وادراكا وفي الدرجة السفلى الى ما لا يفارق مادة البتة فيكون اخس الاشيا وجودا
والعقل الاول وان فارق المادة من كل وجه الا ان ذاته باعتبار ذاته ممكن الوجود فلم يخرج
عن الامكان وطبيعة الامكان طبيعة عدمية مادية لم يتصل تعقله الى درجة العلة الاولى
اذ هو اجل الاشيا ادراكا لا اجل الاشيا كما لا الذي هو بري عن طبيعة الامكان والعدم
قالت الصفاتية الباري تعالى يعلم ذاته ويعلم ما يلزم منه بعلمين ام بعلم
واحد فان قلتم المعلومان يستدعيان علمين فقد ناقضتم مذهبكم وردتم علينا وان قلتم
بعلم واحد اي يعلم الذات من حيث يعلم اللازم ويعلم اللازم من حيث يعلم الذات فيجب
ان يكون الذات لازما واللازم ذاتا لانه انما يلزم لعلمه بذاته وهو من حيث ذاته
يعلم اللازم فيوجد منه الذات كما وجد منه اللازم او كان لا يوجد منه اللازم كما لا
يوجد منه الذات وان كان يعلم الذات لا من حيث يعلم اللازم فقد تعدد الاعتباران
فتكثرت الذات بتكثر الوجوه والاعتبارات على انا سنفرد مسئلة في العلم الازلي خاصة
وتحقيق تعلقه بالمعلومات لكن الذي يختص بمسئلتنا هذه الزامهم الوجوه والاعتبارات
في الصفات التي اثبتوها وقولهم تجرده عن المادة لذاته امر سلبي اي هو مفارق
ليس في مادة اصلا لا لشي جرده عن المادة بل لذاته وبذاته قلنا من المعلوم
ان عالم يشعر بشي المعلوم وقولنا ليس في مادة يشعر بنفي المادة عنه والمفهومان قولنا
متغايران لفظا ومعنى فكيف يقال احدهما هو الثاني بعينه لعمري يصح ان يقال احدهما
سبب لوجود الثاني على معنى ان المادة اذا ارتفعت ارتفع الحجاب فادرك الشيء وعقله

كالمرآة الصقيلة اذا صقلت ارتفعت الصداة وتمثلت صورة المحسوس فيها وكذلك اذا
رفعت المادة من البين تبين الشيء المعقول في الذهن والعقل او اذا تبين الشيء المعقول
ارتفعت الحجب كلها وكلا الوجهين صحيح اما ان يكون احدهما عين الثاني حتى يكون الاطلاق
بالترادف فذلك خطا ظاهر • وما ذكرتموه من تفريع مذهبكم على هذه القاعدة
سنتكلم عليها بعد هذه المسالة ان شاء الله • ونقول اذا كان الوجود من حيث انه وجود
يعم الواجب والممكن والذات القايم بالنفس من حيث انه ذات قايم بالنفس يعم الواجب والممكن
فالذي يخص الواجب من امور ذاته حتى يتميز عن ساير الذوات فان لم يكن له ما يخصه فليس
له ما يعمه وان كان التخصيص بامر دون امر فذلك الذي خصص وعين هو الصفة عندنا
الا انا بحكم الشرع اطلقنا اسم العلم والقدرة والارادة على ذلك وانتم ما خالفتمونا في
العلم والقدرة بل قلتم هو تعالى عالم لذاته وذاته علم واذا كان الذات من حيث هو ذات
شاملا شمول الوجود فالتخصيص انما يقع بامر وصفه وبالجملة كل امر عام وجودي
اذا خصص فانما يتخصص بامر خاص وجودي فيلزم هناك اثنينية من المعنى عام وخاص
سوا كان العام جنسا والخاص فصلا وسوا لم يكن الامر كذلك • فان قيل انه يتخصص الشي
بالفصول السلبية والسلب لا يوجب اثنينية • قيل هنا خطا وقع للمتطفلين حيث
ظنوا ان السلب يجوز ان يكون فصلا والبرهان على استحالة ذلك ان الفصل لا يتحقق ما لم
يتحقق المفصول اشتراكهما في اعم وصف فيكون الفصل اعني ما به يتميز عن غيره من المشتركات
اخص وصف • والشي انما يتميز عن غيره باخص صفه وسلب صفة وشي آخر عنه

ربما يطلعه على اخص صفة لا ان يكون نفسه اخص وصفه فلما ضاق على بعض الفلاسفة
التعبير عن الفصول الذاتية بعبارات ناصة عليها اوردوا فصولا سلبية على ان
تطلع الطالب على نفس المطلوب ظن بعضهم ان السلوب تصلح ان تكون ذاتية وذلك خطا
بين ثم ارتكبوا على مقتضى ذلك ان جعلوا وجوب الوجود امرا سلبيا • وفصلوا به
ذات واجب الوجود عن ساير الذوات ولم يفطنوا الا مكان الوجود الذي في مقابلته
وجوب الوجود انه يلزم ان يكون فصلا ايجابيا ويا ليت شعري كيف يتاكد الوجود بالسلب
وكيف يضعف الوجود بالايجاب وكيف يكون سلب الغير تاكيدا للذات الوجود وايجاب
صفة الذات لا يكون تاكيدا • وبالجملة كل ما تميز عن غيره فانما يتميز باخص وصفه واخص
الشي الموجود لا يكون الا امرا وجوديا • فان قيل هذا خبرنا عندنا في الوجود وعمومه
وخصوصه وقد لزم عليه ما لزم فما خبرنا عندكم فيه حتى لا يلزم المحال الذي لزم •
قلنا وجه الخلاص من هذه الالزامات المفحمة والتقسيمات الملزمة النكرة ان نجعل
الوجود من الاسما المشتركة المحضة التي لا عموم لها من حيث معناها وانما اللفظ
المجرد يشملها كلفظ العين فيطلق الوجود على الباري تعالى لا بالمعنى الذي يطلق
على ساير الموجودات • وذلك كالوحدة والقدم والقيام بالذات فليس ثم عموم و
خصوص ولا اشتراك وافتراق وكذلك في كل صفة من صفاته تقع هذا الاشتراك لكن
اذا سلكتم انتم هذه الطريقة انسد عليكم باب التقسيم الاول للوجود • وبطل قول
استاذكم لا نشك ان وجودا وانه ينقسم الى واجب لذاته وواجب بغيره فان المفصح كان

في اللفظ المجرد لا يقبل التقسيم المعنوي ولذلك لم يجز أن يقال ان عينا وانه منقسم الى
الحاسة الباصرة والى الشمس والى منبع الماء اذ هي متعلقة بالحقائق والمعاني سبحانه
ما يكون لنا ان نقول فيه ما ليس لنا بحق **القاعدة العاشرة في العلم الأزلي خاصة**
وانه أزلي واحد متعلق بجميع المعلومات على التفصيل كليا كان او جزئيا
ذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم الى اثبات علوم حادثة لله تعالى بعدد المعلومات
التي تحدث وكلها لا في محل بعد الاتفاق على انه عالم لم يزل بما سيكون والعلم بما سيكون
غير والعلم بالكائن غير. وذهبت قدماء الفلاسفة الى انه عالم بذاته فقط ثم
من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده اي لا صورة
لها عنده على التفصيل والاجمال. وذهب قوم منهم الى انه يعلم الكليات دون
الجزئيات. وذهب قوم الى انه يعلم الكلي والجزئي جميعا على وجه لا يتطرق الى علمه تعالى
نقص وقصور. اما الرد على الجهمية فهو انا نقول لو احدث الباري تعالى
لنفسه علما فاما ان يحدثه في ذاته او في محل او لا في محل. والحدوث في محل يوجب رجوع حكم المحل
به والحدوث لا في محل يوجب نفي الاختصاص بالباري تعالى. وبمثل هذا نرد على المعتزلة
في اثبات ارادات لا في محل. **وبرهان آخر** نقول لو قدر معنى من المعاني لا في محل كان
قائما بذاته غير محتاج الى محل يقوم به فنفي احتياج العلم اما ان يكون لمعنى يرجع الى
ذات كونه علما فيجب ان يكون كل علم غير محتاج الى المحل. واما ان يكون لامر زائد على ذات
كونه علما وهو فعل الفاعل فيجب ان يكون فعل الفاعل موجبا لنفي الاحتياج في كل عرض

وفي كل معنى وليس الامر كذلك ثم فعل الفاعل لا يوجب ان ينسب اليه الفعل الأخص
وصفه الذاتي بل انما ينسب اليه من حيث كونه فعلا فقط حتى يسمى فاعلا صانعا اما
ان يضاف اليه حكم العلمية حتى يصير عالما به فهو محال. وايضا فان فعل الفاعل
لا يخرج الشيء عن حقيقته فلا يجوز ان يقلب الجوهر عرضا والعرض جوهرا فان القدرة
انما تتعلق بما يمكن وجوده وهذا من المستحيل فنفي الاحتياج الى المحل لا يجوز ان
يثبت بالقدرة وما ليس بممكن لا يكون مقدورا وما ليس بمقدور يستحيل ان يوجد
قال هشام قام الدليل على ان الباري تعالى عالم في الازل بما سيكون العالم
فاذا وجد العالم هل بقي علمه علما بما سيكون ام لا فان لم يكن علما بما سيكون فاذا احدث
تجدد له حكم او علم فلا يخلو اما ان يحدث ذلك المتجدد في ذاته او في محل او لا في
محل ولا يجوز ان يحدثه في ذاته لما سبق من استحالة كونه محلا للحوادث. ولا يجوز ان يحدثه
في محل لان المعنى اذا قام بمحل رجع حكمه اليه فبقي انه يحدثه لا في محل وان كان علما
بما سيكون بانيا على تعلقه الاول فكان جهلا ولم يكن علما. وايضا فانه قد تجدد له حكم
بالاتفاق وهو كونه عالما بوجود العالم وحصوله في الوقت الذي حصل وتجدد الحكم
يستدعي تجدد الصفة كما ان تحقق الحكم يستدعي تحقق الصفة. الجواب قلتم كونه
ذا علم من كونه عالما فكذلك تتلقى تجدد العلم من تجدد كونه عالما حتى لو قيل كان
عالما في الازل بكون العالم كان محالا وكان العلم جهلا بل لم يكن العالم معلوم الكون
في الازل فصار معلوم الكون في الوقت الذي حصل فلم يكن العالم عالم الكون في الوقت
الاول ثم صار عالم الكون ثم

المحض فدل ذلك على تجدد الحكم ؛ قالوا ولا شك ان علمنا بان سيقدم زيد غدا
ليس علماً بقدومه بل العلم بانه سيقدم غير والعلم بالقدوم غير ونجد الانسان
تفرقة ضرورية بين حالتي علميه وهذه التفرقة راجعة الى تجدد علم في حال القدوم
لم يكن له قبل ذلك ؛ واما قولكم بان العلم من جملة المعاني وهي محتاجة لذواتها
الى محال ؛ وانها في ذواتها تختص بمن له احكامها فصحيح الا انا بضرورة التقسيم الزمنا
كونها لا في محل اذ لا وجه لنفي التفرقة بين الحالتين ولا وجه لتجدد المعنى في الازلي
القديم ولا في الجسم الحادث فبالضرورة قلنا هو معنى لا في محل ولا ينحى بها نحو الجواهر من كل
وجه حتى هو قايم بالنفس ومتحيز او قابل للعرض وانما تختص حكمه بالفاعل لان الفاعل
هو الذي وجده علماً لنفسه فصار عالما به ولان الباري تعالى لا في محل والعلم لا في محل
فاختصاص ما لا محل له بما لا محل له اولى من اختصاصه بما له مكان ؛ وللمتكلمين في جواب
شبهة هشام وجهم طرق وللفلاسفة طرق قال ابو الحسن الاشعري
على طريقه لا يتجدد لله تعالى حكم لم يكن ولا يتغاير حال ولا يتجدد له صفة بل هو تعالى
متصف بعلم واحد متعلق بما لم يزل ولا يزال وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها
من غير تجدد وجه العلم او تجدد تعلق او تجدد حال واضافة العلم الازلي الى الكاينات
فيما لا يزال كاضافة الوجود الازلي الى الكاينات الحاصلة في الاوقات المختلفة وكما لا
يتغير ذاته بتغير الازمنة لا يتغير علمه بتجدد المعلومات ؛ فان العلم من حقيقته ان يتبع المعلوم
على ما هو به من غير ان يكتسب منه صفة او يكسبه صفة والمعلومات وان اختلفت وتعددت

فقد تشاركت في كونها معلومة ولم يكن اختلافها بتعلق العلم بها بل اختلافها لانفسها
وكونها معلومة لتعلق العلم بها وذلك لا يختلف وكذلك تعلقات جميع الصفات الازلية
فلا نقول يتجدد علينا حال بتجدد حال المتعلق ؛ ولا نقول انه تعالى يعلم العدم والوجود
معا في وقت واحد فان ذلك محال بل يعلم العدم في وقت العدم ويعلم الوجود
في وقت الوجود ؛ والعلم بان سيكون هو بعينه علم بالكون وقت الكون الا ان من
العلم بالوجود في وقت الوجود العلم بالعدم قبل الوجود ؛ ويعبر عنه بانه علم
بان سيكون والذي يوضح الجواب في ذلك هو انا اذا علمنا قدوم زيد غدا بخبر صادق
او غيره وقدرنا بقا هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقا عليه ثم قدم زيد
ولم يحدث له علم بقدومه لم يفتقر الى علم آخر بقدومه اذ قد سبق له العلم بقدومه
في الوقت المعين ؛ وقد حصل ما علم وعلم ما حصل اذ لو قدرنا انه لم يتجدد له علم
ولا تجدد له غفلة وجهل استحال ان يقال لم يعلم قدومه بل يجب ان يقال تحقق ما
كان متوقعا وتحقق ما كان مقدورا ؛ وحصل ما كان معلوما ؛ وقولهم ان الانسان
يجد تفرقة بين حالتي قبل قدومه وحال قدومه فتلك التفرقة لا ترجع الى تجدد
علم وحال العالم بل يرجع في حق المخلوقين الى احساس وادراك لم يكن فكان
وفي حق الباري تعالى لا تفرقة بين المقدر والمحقق والمنجز والمتوقع بل المعلومات
بالنسبة الى علمه تعالى على وتيرة واحدة ؛ وقالوا هذا العلم المتجدد يحصل عندكم
قبل الوجود المتجدد بلحظة فاذ تقدم بلحظة كان ايضا علما بما سيكون لا علما بالكاين

فهو جعل العلم الازلي بما سيكون شرطا وان جاز تقدمه بحاله . ثم الذين قالوا بعلم الازلي لا
محيص لهم عنه وهو ان هذه العلوم المتجددة هل هي معلومة قبل كونها موجودة ام ليس
يتعلق العلم بها فان كانت معلومة اما بعلم الازلي وعالميته ام بعلوم اخر سبقتها قبل
وجودها فان كان الاول فليكن غنيا عن الكائنات في كونها معلومة بعلم الازلي الحكم
عن العلوم المتجددة . وان كان الثاني وكانت محتاجة الى علوم اخر فالكلام في تلك
العلوم كالكلام في هذه ويؤدي ذلك الى التسلسل . وقد الزم اصحاب الارادات
الحادثة لا في محل هذا الالزام فاعتذروا بان الارادة لا يراد وهذا العذر لم يصح على
قاعدة هشام وجهم لان الارادة وان كانت لا يراد تتوقف على العلم فان العلم يعلم
فيلزم القول بالتسلسل وهذا الالزام ايضا قد الزم الكرامية في مسئلة محل الحوادث
وقالت المعتزلة على طريقتهم الباري تعالى عالم لذاته ازلا بما سيكون ونسبة
ذاته او وجه عالميته الى المعلوم الذي سيكون كنسبته الى المعلوم الكائن الموجود .
والعالم منا بما سيكون عالم على تقدير الوجود وبما هو كائن عالم على تحقيق الوجود
فالمعلوم بان يعلم واحد جاز تقديرا وتحقيقا . وعندنا يجوز تقدير بقاء العلم ويجوز
تعلق العلم الواحد بمعلومين فلا يستحيل فيه شاهدا وغائبا ثم ان بعضهم يقول يرجع
الاختلاف في الحالتين الى التعلق لا الى المتعلق خلاف ما قال الاشعري ان
الاختلاف يرجع الى المتعلق لا الى المتعلق والتعلق . وقال بعضهم يرجع الاختلاف
في الحالتين الى الحالين . وقد مال ابو الحسين البصري الى مذهب هشام بعض الميل

حتى قضى بتجدد احوال الباري عند تجدد الكائنات مع القول بنفاة الاحوال الغير انه
جعل وجوه التعلقات احوالا اضافية للذات لعالميته وهو في جميع مقالاته يتبع مناهج
الفلاسفة ويرد على شيوخه من المعتزلة اذ يتصفح ادلتهم ويستشنعها . وقالت
الفلاسفة على طريقتهم واجب الوجود ليس يجوز ان يعقل الاشياء من الاشياء
والا فذاته اما متقومة بما يعقل او عارض لها ان يعقل وذلك محال بل كما انه مبدأ
كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات
الكائنة الفاسدة بانواعها واشخاصها ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع
تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقلها معدومة
غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحد من الصورتين
يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات بل هو انما يعقل كل شيء على نحو
كلي تعقلا لا انفعاليا ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه ذرة في السموات والارض
واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ لكل موجود عقل اوائل الموجودات
وما يتولد منها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه فيكون
الاسباب بمصادماتها تتأدى الى ان يوجد منها الامور الجزئية . فالاول يعلم الاسباب
ومطابقاتها فيعلم ما تتأدى اليه وما بينها من الازمنة وما لها من العودات فيكون
مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات واحوال تسعفها
لان يكون كلية وان تخصصت بالاضافة الى زمان ومكان وحال متشخصة بتعقل

ذاته ونظام الخير الموجود في الكل منه ونفس عدّيته من الكل هو سبب لوجود الكل
منه ومبدأ له وإبداع وإيجاب وإيجاد فلا يجتمع علمه بعلمه بما يستتبعه ولا يكتسب
عن صفة بل يكتسبه ولا يتغير بتغير المعلوم ولا بغيره ولا يتعلق بأمر معين من حيث هو معين
شخص حتى لو زال الشخص زال العلم بوجوده هذا لكن عرفنا أن القمر إذا اجتمع مع الذنب
في برج كذا وكانت الشمس في برج كذا مقابلة وقع ثم خسوف فعلمه هذا قبل وجود الخسوف وبعده
وفي حال الخسوف على وجه ليس يتغير بحدوث الخسوف وكذلك كل علم كلي بأمر جزئي مندرج
تحت الكلي على سبيل التضمن فيصير الكل معلوماً له على هذا الطريق ثم قال ومنهم من قال إنه لا يعقل
إلا ذاته أراد به أنه يعقل كونه مبدأ ويعقل ذلك هو الموجب لحصول ما يصدر عنه ومن قال
منهم يعقل الكليات دون الجزئيات أراد به ما قررناه آنفاً ومن قال إنه يعقل الجزئيات و
الكليات أراد ما عقله مقصوداً وضمناً أي مبدأ وما يصدر عنه إلا أن ذلك على وجه
وهذا على وجه هذا كلام القوم ونحن نتكلم على ذلك بالاعتراض ونتصفح كل كلمة
منها بالاستعراض فنقول لا إطلاق لفظ العقل والعاقل غير مصطلح عندنا فنغير
العقل إلى العلم ونطلق لفظ العالم بدل العاقل إذ ورد السمع بكون الباري تعالى عالماً ثم
ونطالبكم بالدليل على كون الأول عالماً بما ثم عرفتم ذلك والدليل ما أرشدتكم إليه البرهان
لم يقم عليه فإن المتكلم يستدل بحصول الإحكام والإتقان في الأفعال على كون الصانع عالماً
وأنتم ما سلكتم هذه الطريقة ولا استقام ذلك على قاعدتكم فإن العلم عندكم لم يتعلق بالجزئيات
أو تعلق على وجه كلي فهو إذن متعلق بالكليات والإحكام إنما يثبت في الجزئيات الحسية

فأما الكليات المعقولة فهي مقدرة في الذهن فلا إحكام فيها ولا إتقان فما فيه الإحكام
ليس بمعلوم على الوجه الذي يقتضيه الإحكام وما هو معلوم فلم يشاهد إحكاماً
فيه فبطل الاستدلال من هذا الطريق قالوا طريقنا في ذلك أن ما هو بريء عن المادة
وعلائقها فغير محتجب ذاته عن ذاته لأن الحجاب هو المادة والمجرد عن المادة
عالم لنفسه بنفسه إذ لا حجاب قلنا هذه مصادرة على المطلوب أولاً لأن
معنى قولكم فهو غير محتجب عن ذاته أي هو عالم ذاته والكلام فيه كالكلام في
العلم وتقديره أن ما هو بريء عن المادة فهو عالم فلم قلتم أن ما هو بريء عن المادة
عالم ونفي المادة كيف يناسب العالمية والعلم هذا كمن نفى التناهي والانقسام
والأين والكيف عنه تعالى لم يجب من ذلك أن يكون عالماً فنفي الجسمية والهيولانية
عنه ليس يقتضي أن يكون عالماً ولم يحصل عندكم برهان على ثبوت كونه عالماً بالمعلومات
سوى التجرد عن المادة وعلائقها وليس ذلك حداً أوسط في برهان أنّ ولا في برهان لِمَ
قال أبو علي بن سينا البرهان على أن كل مجرد عن المادة فهو عقل بذاته هو
أن كل ماهية مجردة عن المادة فلا مانع لها من حيث ذاتها عن مقارنة ماهية أخرى
مجردة بدليل أن كل ماهية مجردة فيمكن أن تكون معقولة أي مرتسمة في ماهية أخرى
مجردة وارتسامها هو مقارنتها ولا معنى للعقل إلا أنه مقارنة ماهية مجردة لماهية
مجردة ولذلك إذا ارتسمت في القوة العاقلة منا ماهية مجردة كان نفس الارتسام
بينهما هو نفس شعورها بها وإدراكها لها وذلك هو العقل والتعقل ولا اختلاج فيه

الى حالة اخرى للقوة العاقلة سوى ارتسام تلك الماهية فيها اذ لو كان يحتاج الى
هيئة وصورة غير الصورة المرتسمة لكان الكلام في تلك الصورة كالكلام في هذه ويتسلسل
واذا كان بعض تلك المقارنة هو التعقل فيلزم منه ان كل ماهية مجردة فلا مانع لها من ذاتها
ان تعقل • قلنا ما زدت في هذا البيان الا انك جعلت المقارنة حدا اوسط ولسنا
نشك انك ما عنيت بهذه المقارنة مقارنة الجسم للجسم ولا مقارنة الجوهر للعرض ولا
مقارنة الصورة للمادة بل عنيت به كما فسرت التمثل والارتسام وعنيت بالتمثل
والارتسام التعقل فقد صادرت على المطلوب بانجح المصادرة كانك قلت الدليل على كونه
عالما انه لا يمتنع على ماهيته وذاته ان يكون مرتسما بصورة اي عالما الا انك ادرجت لفظ
المقارنة حتى اخفيت الحال ثم فسرت المقارنة حتى ابديت الحال زالت المصادرة عن
كل الزوال • واما استشهادك بالقوة العاقلة منا فانما ينفعك مع من ينازعك
في ان العقل هل يعقل ذاته وان عقل فيعقل غير ذاته ام يعقل هو ذاته اما من
ينازع في اثبات كونه عقلا وعاقلا اي علما وعالما فلا ينفعه هذا الاستشهاد
واما القياس من كونه عاقلا من كونه معقولا فهو من ابعد المطلوبات قال لا يمتنع عليه
ان يعلم فلا يمتنع عليه ان يعلم • والفرض في ذات يمتنع ان يعقل ويعلم عند الخصم فكيف
يصح القياس وهب انه يعلم فلم ينبغي ان يعلم • ثم اخذ ما يجب مما لا يمتنع من ابعد
القياسات واجهل الجهالات • وان سلمنا الحكم لكونه تعالى عالما بذاته وعلمه
بذاته نفس علمه بعلمه فنقول لم انه يعقل بذاته ما هو مبدا له وهو مبدا لكل موجود فيتعلق

علمه بذاته ثم يتعلق بغير ذلك العلم بمعلولاته على النسق الذي حصل منه امر يتعلق
علمه بذاته ويتعلق علم اخر بمعلولاته ويلزم على الاول ان يقال لا يعلم الا ذاته اذ لا
صورة عنده غير ذاته ولا ارتسام لعقله الا بعقله فان العقل عندكم هو مقارنة ماهية
لماهية والمقارنة هو ارتسام ماهية بماهية فعلى هذا التفسير لم يقترن بوجوده
غير وجوده • ولا ارتسم في عقليته غير عقليته وسائر اللوازم كما هي مقارنة لذاته
يجب ان يكون معقوليتها مقارنة لمعقولية ذاته • ويلزم على القسم الثاني التكثر
الصريح فان عقله لذاته وعقله للعقل الاول ان كانا شيئا واحدا ومن وجه واحد
فيلزم ان يكون ذاته هو العقل الاول والعقل الاول ذاته وان لم يكن ذلك على وجه
واحد فقد تعدد وتكثر وجوه الذات • ثم نقول اذا كان عقله وعلمه علما
فعليا لا انفعاليا وانما يلزم منه ما يلزم لعلمه بذاته فيجب ان يكون كل معلوم
له معقولا له وهو معلوم لعلمه فانظر اي شيء يلزم من ذلك • قال ابن سينا انه
تعالى عالم بالاشياء لا من الاشياء بل الاشياء منه ومن علمه • قيل له فاذن بطل
تقريرك الثاني ان العقل لا معنى له الا ارتسام ماهية بماهية فهلا قلت العقل
هو رسم ماهية في ماهية او هلا قسمت الامر فقلت من العقول ما يرتسم ومن العقول ما يرسم
ما لا يرسم ولا يرتسم فعقله للعقل الاول رسم وليس بارتسام وعقله لذاته ليس برسم
ولا ارتسام وعقل العقل والنفس له ارتسام وليس برسم فعقولنا مثلا تصورات
عنه وعقول المفارقات تصورات له وتصورات • وعقل الباري تعالى لذاته ليس بتصور ولا

ومن العقول ما يرسم

تصور وعقله للعقل الاول تصور بلا تصور. قال ابن سينا الرب تعالى عالم
بالموجودات لكن علمه بها علم لزومي عن علمه بذاته غير مفصل الصور فانه يعلم ذاته وانما
يعلم ذاته كما هو عليه وهو مبدا للموجودات باسرها فيدخل علمه بالموجودات تحت علمه
بذاته من غير ان يترتب للموجودات صور في ذاته حتى يلزم منه كثرة فان العلم بلوازم الشي
اذا لم يكن متجها نحو تلك اللوازم قصدا بل حاصلا من العلم بملزومها فلا يكون الا علما
نفس العلم بالملزوم ولا فيه كثرة مترتبة حيث تترتب تلك اللوازم. ونحن نجد من انفسنا
مثل هذا العلم بالاشيا الكثيرة من غير ان يتميز لها صور في ذواتنا وهو انا اذا سئلنا
عن مسالة تكون قد علمناها وانقناها الكا في تلك الحال معرضين عنها فمع السؤال عنها
نجد من انفسنا انقيادا الى جوابها ويقينا انا نحصل ذلك لعلم المشتمل على جميع الجواب
من غير ان يكون في ذلك العلم تفصيل لصور الاشيا التي يتفصل فيها نفوسنا حين اخذنا في
الجواب ثم ياتي التفصيل مع الاخذ في الجواب مترتبا وليس ذلك استعدادا بحتا او يقينا الا سواد
بل يقينا بحصول العلم لا بالاستعداد وانما يتبين المعلوم من المجهول وانما علم العقل الاول
بالباري تعالى فلا يكون الا لزوما لعلمه بذاته فان مبداه قبل ذاته فلا لا لازما عنه فلا يكون العلم
بما هو قبل ذاته لازما من نفس علمه بذاته فيكون علما آخر على حدة والمعلوم ليس نفس العالم
ولا لازما منه فيكون زائدا لا محالة على نفس العالم فيحصل فيه كثرة بسبب هذا العلم
قلت فرقا بين علمه بذاته وبين علمه بالاشيا حتى سمى الاول ذاتيا والثاني
علما لزوميا اقتضى بالعلوم اللزومية معلومات له بعلم واحد على طريق اللزوم

ثم لكي يصح او تفي بذلك علوما اخرى لزومية لعلمه بذاته ثم المنتهى وتلك العلوم ما
محلها وكيف تتعلق هي بالمعلومات وما معنى انها غير مفصلة الصور والعلم قط لا
يكون الا متصلا فانه معنى يتعلق بالمعلوم على ما هو به فهو متصل بالنسبة الى معلومه وقولك
انه يعلم ذاته كما هو عليه وهو مبدا للموجودات فيا عجبا من الالتفات الى الذات والعلم بالذات
والمبدا للموجودات. فان كانت هذه الثلثة الاعتبارات عبارات عن معنى واحد حتى يقال
ذاته هو علمه وعلمه هو مبدئيته وكونه مبدا امر اضافي وكونه ذاتا وعلما يجب ان
يكون امرا اضافيا وان كان ثم اعتبار واعتبار حتى يكون من حيث انه مبدا اضافيا
ومن حيث انه علم سلبيا ومن حيث انه ذات لا اضافيا ولا سلبيا فقد تعددت الاعتبارات
تلك وذاته ثالث ثلثة. ونقول ثم المانع من تعلق العلم الاول بالمعلومات كلها
على نسق واحد حتى لا يكون منه ما هو بالقصد الاول وهو العلم بالملزوم ومنه
ما هو بالقصد الثاني وهو العلم باللازم اذ كان الذات والعلم لا تتاثر ولا تتكثر
باللوازم والسلوب حتى يقال معنى كونه عالما انه لا يخفى عليه شي في الارض
ولا في السما من غير ان ينسب اليه بعض المعلومات بالذات والبعض بالعرض
من غير ان يتغير ذات العلم بالمعلوم كما لم يتكثر ذاته بتكثر اللوازم. وانما التمييز
في عقولنا انما هو بحسب امكان الجهل والغفلة والنسيان والا فلو قدرنا عالما
لم يطرا عليه خطر البتة لم يخف عليه شي البتة ولعلمنا مسائل وكمالات نصبنا دونها
النظر والاستدلال والتفكر والتدبر كما لم يخف علينا المنظور فيه وانما يطلق
انه

العلم على البارى تعالى بحسب الكمال لا بحسب المبدا كما ان مبدا افعالنا المعالجة و المزاولة
والاكتساب والمجاهدة وكمالها ان لا يتعذر علينا شي ويطلق القدرة على البارى تعالى
بحسب الكمال لا بحسب المبدا وكما ان العفو والعطف منا بحسب المبدا هو انعصار القلب
على حال المعطوف عليه وبحسب الكمال هو الانعام والملاحظة والاكرام والملاطفة
فاذا كان هذا معنى الصفات فلا تلزم في تلك النسبة وهو ان لا يخفى عليه شي من الكلي
والجزوى والذاتى والعرضى واذ فرق بين قسم وقسم فقد حكم بتعدد الاعتبار وبكثير
الجهات والآثار ومن قال ان علم المعلول الاول بالاول لا يكون لازما لعلمه بذاته
لان مبدا المعلول الاول قبل ذاته فلا يكون العلم بما هو قبل ذاته لازما لعلمه بذاته
فيكون علما آخر على حده فيتوجه على مساق كلامه ان كل شي من علمه شيا من حاجته
وافتقاره فلا يلزمه العلم بالمحتاج اليه قبل ذاته وقبل حاجته ذاته فلا يكون العلم بما هو لا الى المحتاج اليه
قبل فانه لا لازما لعلمه بذاته فيكون علما آخر بل انما يعلمه بعلم آخر وليس الامر كذلك
بل العلم ربما يلزم من العلم ولا يستدعي لزوم العلم من العلم او بالعلم لزوم المعلوم
من المعلوم وانما وقع له هذا الغلط من غلط آخر وهو انه اعتقد ان المعلول لزم وجوده
من علم العلة الاولى به وعلمه به لزم من علم العلة الاولى بذاته فظن ان كل شي علم ذاته
ولزم من علمه بذاته علم بغيره لزم من علمه بغيره وجوده وهذا محال على انه اثبت
للمعلول الاول علمين علما بذاته وعلما آخر بعلته فيكون قد صدر من العلة الاولى شي هو
جوهر قام به معنيان محققان ليس يلزم احدهما من الثاني فقد خالف بذلك اصله الممهد

ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولا يتغير عنده ان احد الشيئين له لذاته والثاني
من علته فان علم المعلول بذاته غير وعلمه بالعلة غير وليس احد العلمين له
لذاته والثاني من علته كما ان علم المعلول بذاته غير وعلمه بالعلة غير وليس احد العلمين
له لذاته والثاني من علته ثم هو يعلم ذاته ويعلم معلوله الثاني فقد كثر الذات بعلوم
زايدة على الذات على انه عقل فعال واما عقليته فلانه صورة مجردة عن المادة
واما فعاليته فلانه صورة واهبة للصور فلم تتكثر ذاته بتكثر معلوماته من الصور ولا
تغير بتغير لوازمه من الموجودات فضلا كان الامر في واجب الوجود كذلك ولما
من قال منهم انه تعالى يعلم الامور على وجه كلي لا يتطرق اليه التغير فيقول كل موجود
شخصي في هذا العالم يستدعي كليا خاصا بذلك الشخصي فان كلية الشخص الانساني وهو
كونه انسانا ليس يكون كلية شخص حيوان آخر بل الكليات تكثر بحسب تكثر الشخصيات
فاذا كان لا يعلم الشخصي الجزئي بجهة كلية حتى لا يتغير العلم بالكلية وتغير العلم بالجزئية
فيلزم ان يتكثر العلم بكلية كما يكثر بشخصيته وان اجتمعت الكليات كلها في كلي واحد
ثم ذلك الكلي الواحد فيلزم ان لا يكون المعلوم الا ذلك الكلي الواحد لا ذلك له في وجوده فيكون العلم به
لازما للعلم بذاته ثم رجوع الى مذهب من قال انه لا يعلم الا ذاته كما زاد هذا القايل
على مذهبه الا اطلاق لفظ الكلية وهي معلومة لزوما كما كانت الجزويات معلومة
لزوما فلم يستفد من هذه الزيادة شيا ومن عرف مبادي الموجودات عرف انها
مبادي منها وتحصل بها نظرا من العلة الى المعلول ومن عرف اخص اوصاف الموجودات

الاعتم

تحرف نظراً من الملزوم الى اللازم وبين البابين بون بعيد . وما تشبث به ابن سينا من حديث
خسوف القمر فمردود لما علمته لانه فان من علم حصول ذلك العلم اعنى اذا كان كذا وكذا يكون
كذا فيكون علمه مشروطاً وهي قضية شرطية فلا يكون علمه علماً محققاً حتى يقول الآن
كذا فهو كذا فصار الامر جزئياً بعدما كان كلياً وتعالى علم البارى جل جلاله عن القضايا
الشرطية بل علمه اعلى من ان يكون كلياً او جزئياً او متغيراً بتغير الزمان او متكثراً بتكثر
المعلومات الا ان ركيك عاد تنزيه القوم تشبيهاً وكيف ظهر تحقيقهم تمويهاً ح
قالت الصفاتية ان الاشكال في هذه المسألة على جميع المذاهب من جهة انهم
تصوروا التعلق العلم بالمعلوم على وجه يتطرق اليه الزمان الماضي والمستقبل والحال
حتى يقال علم ويعلم وهو عالم وسيعلم فظنوا ان العلم ربما يتغير بتغير الحوادث الزمانية
ومن تحقق ان العلم من حيث هو علم لا يستدعي زماناً بل هو في نفسه تبين وانكشاف
وذلك اذا كان صفة الحادث واحاطة وادراك اذا كان صفة القديم فهو مع وحدته
محيط بكل شيء ومع احاطته واحد . ومن تحقق كونه واحداً سهل عليه الاشكال
فالبرهان على ان علمه تعالى واحد انه لو كان كثيراً لم يخل اما ان يتعدد بتعدد المعلومات
من حيث انها صالحة المعلومية من الواجب والجائز والمستحيل لا يتناهى على
التقدير فيلزم ان يكون العلوم المتعلقة بها لا يتناهى على التحقيق . وقد قام
الدليل على ان اعداداً في الوجود المحقق بالفعل لا يتناهى مستحيل . وان ما حصره الوجود
فهو متناه بالضرورة . واما ان تعدد بتعدد مخصوص فيستدعي مخصصاً حاضراً والعدم

لا يختص له فاذن علمه تعالى واحد وهو متعلق بجميع المعلومات والمعلومات
لا تتناهى فعلمه متعلق بما لا يتناهى ولا يعرض اختصاصه بمعلوم معين كالعلم الحادث
لان الاختصاص والانحصار نقص وقصور من حيث انه لا يختص الا بمخصص ومن الدليل
على ذلك انه ما من معلوم يعرض الا ويصح تعلق علم واحد منا به ثم لا يثبت لنا العلم
بالمعلوم الآخر ضرورياً او كسبياً . وعلى اي الوجهين فرض ثبوته فالله تعالى موجده ومبدعه
فاذا اوجده كان عالماً به اذا وجب كونه عالماً بالعلم فهو عالم بالعلم فهو عالم بالمعلوم
اذ يستحيل ان يعلم العلم ولا يعلم المعلوم فيلزم ان يكون العلم القديم متعلقاً بكل معلوم
وانما اقتصر العلم الحادث على بعض المعلومات لجواز طريان الضد عليه والا فالعلم لم
يمتنع عليه التعلق بكل معلوم . وكذلك كل صفة قديمة فان متعلقاتها لا تتناهى .
وقد اطلقت الاشعرية القول بان معلومات الله تعالى في كل معلوم لا يتناهى واشار به الى
التقديرات الجايزة في حق كل معلوم انه ما من وقت من الاوقات وحيز من الاحياز
الا ويجوز وقوع الحادث فيه على البدل وكذلك ما من عرض الا ويجوز اختصاصه
بكل جوهر على البدل . قال المعترض عليهم سلمتم وحدة العلم الازلي مع استحالة
وجود علوم متناهية بعدد مخصوص ثم ادعيتم مثله في العلم الواحد حيث قلتم انه
واحد ومتعلق بمعلومات لا تتناهى فهذا اثبتم له تعلقات حقيقية او تقديرية لا تتناهى
وما حصره الوحدة كيف يشتمل على تعلقات غير متناهية فان قلتم انها على التقدير
المفروض لا تتناهى بالتقدير فكيف يتصور في حق القديم سبحانه وان قلتم انها على التحقيق

من حيث هو علم

عن متناهية واستحالة وجود
علوم متناهية م

الموجود لا تناهي بالتحقيق للتعلق كالتحقيق للمتعلق فلم لا يجوز علوم غير متناهية
ثم التناهي بعدد مخصوص كالتناهي بالواحد فان اوجب اختصاص العدد مخصصا كذلك
يستدعي اختصاص الوحدة مخصصا وهو كما ان كثرة نوع الانسان في الوجود استدعت
مكثرا ووحدة نوع الشمس في الوجود استدعت موحدا ثم معلومات الله تعالى مجملة ام
مفصلة فان قلتم انها مجملة على معنى انه يعلم ما لا يتناهى من غير ان يتفصل بعلوم عن معلوم
فهو علم واحد تعلق بمعلوم واحد وما يتفصل به بقي مجهولا وان قلتم انها مفصلة بمعنى انها
تميز في علمه بعضها بعن صفاتنا فالجمع بين التفصيل ونفي النهاية عندكم مستحيل فما
الجواب عن هذه المشكلات **قالت الصفاتية** لسنا نعني بالتعلقات علايق
حسية ولا حبايل خيالية ولا نعني بالتناهي من المعلومات اعدادا من المعلوم غير متناهية
بل نعني بالتعلق والمتعلق ان الصفة الازلية صالحة لادراك ما يعرض عليها على وجه
لا يستحيل فيعبر عن تلك الصلاحية نحو الادراك بالتعلق ونعبر عن جهة العرض عليه
حتى يدركه بالمتعلق ثم وجوه الجائزات على التقدير غير متناهية فالمتعلقات غير
متناهية فالتعلقات غير متناهية فالعلم القديم صفة متهيئة لادراك ما يعرض عليها
على وجه الصحة دون الاستحالة والقدرة الازلية صفة متهيئة لايجاد ما يعرض عليها
على وجه الجواز دون الاستحالة فالمعنى بالعرض جهة الامكان وتعيين الاحاد على البدل
والمعنى بالمعروض عليه جهة الصلاحية اما نحو الادراك واما نحو الايجاد هذا كما
ان الصور المتعاقبة على الهيولى عند القوم لا تتناهى على البدل وانها فائضة على الهيولى

من حيثية لا تتناهى

من واهب الصور وذات الواهب للصور واحدة الا انها على انها على صفة لها
صلاحية الفيض حين ما تهيأت الهيولى لقبول الصورة فعوض جهة الامكان على
القدرة كتهيأ الهيولى لقبول الصورة وصلاحية الصفة نحو الادراك والايجاد
كصلاحية الواهب نحو فيض الصورة ثم الواهب واحد مع وحدته على كمال يفيض
منه صور لا تتناهى على البدل فذات الواهب واحد لكنه في حكم ما لا يتناهى
والصور لا تتناهى ولكن في حكم الواحد ثم ما حصره الوجود فهو متناه وما قدره
المقدر غير متناه فان التقدير تعبير عن الصلاحيتين او بنا على الاستعدادين
واستعمال لفظ الصلاحية في جانب القديم توسع وفي جانب الحادث حقيقة ن
القديم بالاعطا اجدر والحادث بالقبول اولى ثم جهات الممكنات لا تتناهى وهي
تشترك كلها في جهة الامكان المحتاج الى من يخرجه من حيز الامكان الى حيز
الوجود فتوجه الممكنات كلها الى القديم سبحانه وهو تعالى من حيث العلم يحيط
بها ويدركها بوجه واحد وهو صلاحية العلم نحو الادراك ويوجدها ويخترعها
بوجه وهو صلاحية القدرة نحو الايجاد ويخصصها بمثل دون مثل بوجه وهو
صلاحية الارادة نحو التخصيص ويتصرف فيها بتكليف وتعريف بوجه وهو صلاحية
الكلام نحو الامر والنهي ثم هل تشترك هذه الحقايق والخصايص في صفة واحدة
او في ذات واحدة فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين حتى رد القاضي ابو بكر الباقلاني
منها الى السمع وقد استعاذ بمعاذ والتجا الى ملاذه

القاعدة الحادية عشر في الارادة وهي تشتمل على ثلث مسائل

احداها في كون الباري تعالى مريدا على الحقيقة • الثانية في ان ارادته
قديمة لا حادثة • الثالثة في ان الارادة الازلية متعلقة بجميع الكائنات
اما الاولى فالكلام فيها مع النظام والكعبي والجاحظ والنجار • فذهب النظام والكعبي
الى ان الباري تعالى غير موصوف بها على الحقيقة • وان ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه
مريدا لافعاله تعالى انه خالقها ومنشئها • وان وصف بكونه مريدا لافعال العباد
فالمراد بذلك انه امر بها • وان وصف بكونه مريدا ازلا فالمراد بذلك انه عالم قادر فقط
وذهب النجار الى ان معنى كونه مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره • وذهب الجاحظ
الى انكار اصل الارادة شاهدا وغائبا وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما
بما يفعله فهو مريد • واذا مالت نفسه الى فعل الغير سمي ذلك الميل ارادة والا فهي ليست
جنسا من الاعراض • والاولى بالابتداء هو الاهم بالرد عليه فيقال له اثبات المعاني
والاعراض ثم التمييز بين حقيقة كل واحد انما ينبني على احساس الانسان من نفسه
وكما يحس الانسان من نفسه علمه بالشيء وقدرته عليه يحس من نفسه قصده اليه وعزمه
عليه ثم قد يفعله على موجب ارادة وقد لا يفعله وربما يريد فعل الغير من غير ميل
النفس والتوقان اليه • وكذلك يريد فعل نفسه من غير ميل وشهوة كمن يريد شرب الدوا
على كراهة من نفسه • وبالجملة الاحساس حاصل ورده الى العلم والفعل باطل
فان العلم تبين واحاطة فقط وهو يطابق المعلوم على ما هو به من غير تاثير في المعلوم

ولا تاثر منه • ولذلك تتعلق بالقديم والحادث والقصد والارادة تقتضي و
تخصص وتوثر وتتاثر ولذلك لا يتعلق الا بالمتجدد الحادث فبطل مذهب الجاحظ
واما الرد على الكعبي والنظام بعد اعترافهما بكون الارادة جنسا من الاعراض
في الشاهد ان يقول قام الدليل على ان الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض
في افعال العباد دليل على ثبوت الارادة والقصد والدليل يطرد شاهدا وغائبا
والدليل العقلي لا ينتقض ولا ينقصر • قال الكعبي انما دل الاختصاص على الارادة
في الشاهد لان الفاعل لا يحيط علما بكل الوجوه في الفعل ولا بالمحجب عنه ولا بالوقت
والمقدار فاحتاج الى قصد وعزم ليخصص وقتا دون وقت ومقدارا دون مقدار والباري
تعالى عالم بالغيوب على سرايرها واحكامها فكان علمه بها مع القدرة عليها
كافيا عن الارادة والقصد الى التخصيص • وانه كما علم انه تخصص كل حادث بوقت
وشكل وقدر ولا يكون الا ما علم فاي حاجة به الى القصد والارادة • وايضا فان الارادة
لو تحققت فاما ان يكون سابقة على الفعل وحادثة مع الفعل فان كانت سابقة فهي عزيمة
والعزم لا يتصور الا في حق من تردد في شيء ثم ازمع عليه • او سهى عن شيء ثم اقبل اليه
وان كانت مقارنة فهي اما ان تحدث في ذاته او في محل او لا في محل والاقسام الثلثة
باطلة بما سبق ابطاله فتعين ان لا ارادة للقديم ولا معنى لها الا كونه عالما قادرا
فاعلا • قيل له سلمت ان للافعال وجوها من الجواز وتخصصا ببعض الجائزات
دون البعض فننظر بعد ذلك اهو من دلايل العلم او من دلايل الارادة فنقول

الاحكام والاتقان دال على العلم انما هو على شاهد او دال على الارادة

ثم بينا ان العلم يتبع المعلوم على ما هو به سواء كان العالم محيطا بجميع وجوه الفعل وقتا
ومقدارا او شكلا او لم يكن فالعلم من حيث هو علم لا يختلف فان قدر اختلاف في
العلم حتى يكون احد العلمين مخصصا دون الثاني فليقدر مثل ذلك فيه حتى يكون احدهما
موجدا والثاني غير موجد ويقع الاجتزاء بالعلم عن القدرة كما وقع به عن الارادة
ويعود الكلام الى مذهب الفلاسفة ان علمه تعالى علم فعلي فيوجد من حيث يعلم ويختار
الافضل من حيث يعلم وان وجب ان يعطى كل صفة حظها من الحقيقة فالعلم ما يحصل
به الاحكام والاتقان والقدرة ما يحصل بها الوجود والارادة ما يحصل بها التخصيص
والقضايا المختلفة فالمقتضيات اذن غير متحدة وأما قوله اثباتنا الارادة في الشاهد
لامتناع الاحاطة بالمراد من كل وجه فباطل لانا لو فرضنا الاحاطة بالفعل من كل
وجه باخبار صادق وغيره من الطرق كان يجب ان يستغني عن الارادة وليس الامر
كذلك وتقسيمه القول بان الارادة اما سابقة واما مقارنة قيل قد عرف على مذهب
الصفاتية ان الارادة ازلية فهي سابقة على المراد ذاتا ووجودا ومقارنة لحال
التجدد تعلقا وتخصيصا فالعلم يتبع الواقع ولا يوقع والقدرة توقع المقدور
ولا تخصص والارادة تخصص الواقع على حسب ما علم بما علم والصفة قديمة ازلية
سابقة والمراد حادث متأخر وليس يلزم على ذلك ان يسمى ذلك عزما فان العزم
توطين النفس بعد تردد ولو كان المريد للشيء متمنيا او مشتهيا او مائلا لوجب ان يقال
العالم بالشيء معتقد ساكن النفس متروٍ متفكر فبطل الاستدلال من هذا الوجه

فليس كل من علم شيئا اراده ولا كل من اراده قدر عليه بل كل من فعل شيئا فقد قدر عليه
ومن قدر على فعل شيء اراده ومن اراده علمه فالارادة تتبع العلم حتى يقتضي ان يكون
عالما ولا يكون مريدا ولا يتحقق ان يكون مريدا ولا يكون عالما واما الرد على النجار
حيث قال انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مستكره فيقال له اثبت حكما اثباتيا بما ينفى
كون نفسه قادرا بانه غير عاجز وكونه عالما بانه غير جاهل وذلك مذهب المعطلة
ثم مجرد نفي العجز والكراهية لا يقتضي كون الذات مريدا فان كثيرا من الاجسام ينفى عنه
العجز والكراهة ولا يكون مريدا وكثير من المريدين كاره مكره بطبعه له وعلى كراهة من طبعه
وهو مريد له فالكراهة تضاد الطوع واما القصد فقد يجامع الكراهية ثم نقول
كونه غير مغلوب ولا مستكره امر مجمع عليه وانما الكلام في اثبار آيات الافعال
ما يدل على كون الصانع مريدا وهو اختصاص الافعال ببعض الجائزات دون البعض
واهمال هذه القضية غير ممكن فما مدلول هذا الدليل فان قلتم مدلوله انه غير
مغلوب ولا مستكره فيقال انما استفدنا العلم بذلك من كونه قادرا على الكمال والاختصاص
لم يدل على القدرة بل الوقوع دال عليها فلم يكن للاختصاص مدلول كما اثبتنا
العلم بالصفات من الدلايل الاخير واذا ثبتت هذه المسألة اخذنا في المسألة الثانية
وهي كون الرب تعالى مريدا بارادة قديمة فنقول قد قام الدليل على ان معنى المريد
هو ذو الارادة كما قام الدليل على ان معنى العالم هو ذو العلم فنقول اما ان يكون
الرب تعالى مريدا لنفسه او بارادة واذا تحقق انه مريد بارادة فاما ان يكون الارادة

قديمة واما ان تكون حادثة. وان كانت حادثة فلا يخلو اما ان يكون الحادثة في ذاته
او في محل او لا في محل وقد سبق الرد على من قال بحدوث الارادة في ذاته ويستحيل ان
يكون الارادة في محل ويكون الرب تعالى مريدا بها فان المعنى اذا قام بمحل وصف المحل به
اذ لا معنى للقيام به الا وصفه به وحينئذ لا يوصف غيره به اذ من المحال وصف الشيء
بمعنى واحد قائم باحدهما دون الثاني ويستحيل كون الارادة لا في محل فان الارادة من جملة
المعاني والاعراض واحتياج الاعراض الى المحال صفة ذاتية لها ومن المحال ثبوتها
دون الوصف الذاتي ولو لم تفتقر الى محل لكانت قائمة بذاتها. والقائم بالذات قابل للمعنى
فحينئذ تكون الارادة قابلة للمعنى فلا يكون فرق بين حقيقة الجوهر وحقيقة العرض
حتى لو جوز الجنس من الاجناس جاز لكل نوع وجنس ولو جوز ذلك ايضا للزوم تجويز
قيام جوهر بمحل فانه كما يستثنى الارادة والفناء والتعظيم عن جنس المعاني حتى لا
يفتقر الى محل جاز ان يستثنى جنس من الجواهر حتى يحتاج الى محل وكل ذلك محال
ثم نقول هب انا ارتكبنا هذا المحال وتصورنا ارادة لا في محل فمن المريد بها
ومن المعلوم ان نسبتها الى القديم والى الحادث على وتيرة واحدة. فان قيل
يوصف بها القديم لان القديم لا في محل والارادة لا في محل فهي به اولى. قيل ولو قيل
يوصف بها الحادث لان الجوهر حادث والحادث بالحادث اولى والمناسبات
بين الحوادث تتحقق ولا مناسبة بين القديم والحادث بوجه. ثم احتجتم قولكم
لا في محل بالاشتراك فان معنى قولنا القديم لا في محل اي لا في مكان ومعنى قولنا

الارادة لا في محل اي لا في متمكن ففرق بين المكان والمحل فلم يوجد المناسبة شاملة
للطرفين بمعنى متفق عليه مشترك فيه فلا مناسبة اصلا هذا لكن نقول الجوهر
لا في محل والارادة لا في محل فوصف الجوهر بها اولى. ونقول قد قام الدليل
على ان كل حادث اختص بالوجود دون العدم وبوقت ومقدار دون وقت ومقدار
كان المحدث مريدا والارادة شاركت جميع الحوادث في هذه القضية فانها
اختصت بوقت ومقدار من العدد دون وقت ومقدار فيستدعي ارادة اخرى
والكلام فيها كالكلام فيه فهذه يجب ان تتسلسل والقول بالتسلسل باطل.
قالت المعتزلة نحن اثبتنا ارادات لا في محل على خلاف وضع الاعراض
والمعاني لكن الضرورة الجأت الى التزام ذلك الا من قبل انه لا وجه لانكار الارادة
كما قال الكعبي لانه يوجب ان يكون الافعال غير اختيارية شبيهة بالافعال الطبيعية
عند اهل الطبائع ولا وجه لاثبات كونه مريدا لذاته لان الصفات الذاتية وجب
تعميمها في عامة التعلق وحينئذ وجب تعلق كونه مريدا بالفواحش والقبائح
وذلك باطل كما سيأتي. ولا وجه لاثبات ارادة قديمة لانه يؤدي الى اثبات الهين
قديمين كما سبق ان الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في الالهية ولا وجه لاثبات
كونها حادثة قائمة بذات الباري تعالى. ولا لاثبات كونها قائمة بذات اخرى لما سبق
من المعنى فتعين انها لا في محل فالضرورة العقلية الجأت الى تعين هذا القسم من
الاقسام ونحن لم نتخذ المحجة في ذلك مع اثبات الفلاسفة عقولا مفارقة للاجسام

قايمة بذواتها وهي مبادي الموجودات فبطل ان الارادات الحادثة مبادي الموجودات
ومع اثبات جهم وهشام علوما حادثة لا في محل • ومع اثبات الاشعرية كلاما لا في
محل لان ذلك الكلام الذي في ذات الباري تعالى لم ينتقل الى سمع موسى عليه السلام
والذي سمعه موسى لم يكن في محل فهو وان لم يصرحوا بتكليمه لا في محل كما صرحوا بتعظيم
لا في محل غير انهم اثبتوا كلاما مسموعا والصفة الازلية لم تنتقل وسمع موسى
عليه السلام قياما مستقلا بالتكليم حتى نقل انه سمع كجر السلاسل • واما قولكم انه ان
حدث لذاته ما فبارادة اخرى يحدث ويتسلسل فلم يستدع الارادة جنسها
ارادة **قالت الاشعرية** الضرورة التي ادعيتم ليست الضرورة العقلية
التي تضطر العاقل الى التزامها من ابطال قسم وتعين قسم • فانكم فررتم من محال
حتى ارتكبتم محالا والاقسام كلها من عندكم محالات فلم التزمتم هذا المحال دون
مذهب الكعبي في رده الكعبي الارادة الى العالمية والقادرية كما رددتم كونه سميعا
بصيرا الى كونه عليما خبيرا على قول • او هلا التزمتم مذهب النجار في رده الارادة
الى الصفة النفي كما قال منكم انه سميع بصير بمعنى انه حي لا آفة به • او هلا قلتم هو مريد لنفسه
كما قال النجار على راي ولا تلتزموا عموم التعلق الا فيما يصح ان يكون مرادا كما قلتم في
كونه قادرا على ما يصح ان يكون مقدورا له • او هلا التزمتم مذهب الكرامية في اثبات
ارادات في ذاته لان المحذور من ذلك الالتزام هو التغير بالحوادث • والتغير
حاصل في الاحكام حسب حصولها في المعاني اذ لم يكن مريدا فصار مريدا عندكم

[illegible] ارادة اخرى [illegible] التسلسل

فاذا لم يدل تغير الاحكام على الحدوث لم يدل تغير المعاني ايضا على الحدوث • او
هلا قلتم هو مريد بارادات في محل كما قلتم هو متكلم بكلام يخلقه في محل فما الفرق
بين البابين • فان الارادة اوجبت حكما لمن قامت به كما لو وجب الكلام كذلك وان كان
المتكلم من فعل الكلام على اصطلاحكم فاصطلحوا على ان المريد من فعل الارادة ثم رجع
الحكم الى الفاعل كما رجع في كونه عدلا لخلق العدل فكيف التزمتم ابعد الاقسام من
كونه معقولا • ثم قولكم ان الارادة لا تراد حكم باطل فان الارادة من الحوادث
وكل حادث اختص بشكل دون شكل فهو مراد وان استغنى حادث عن الارادة استغنى كل
حادث ولا يؤدي ذلك الى التسلسل اذا اردنا فان الارادة الاخيرة تستند الى خلق
الباري تعالى فهي ضرورية الوجود مرادة بارادة الباري تعالى وارادته قديمة لا تراد
اي لا تختص بوقت دون وقت • واما التمثل بالعقول المفارقة على راي الفلاسفة
غير سديد فانهم اثبتوا جواهر قايمة بذواتها قابلة للمعاني غير انهم لم يحكموا بتحيزها
وانتم اثبتم ارادات من جنس ارادات الحوادث وهي اعراض لا في محل فقد اخرجتموها
عن اخص اوصافها العرضية وما اخرجتم فيها حكم الجوهرية • والتمثل بمذهب جهم
وهشام تمثل بمحال فالرد عليه كالرد عليكم • والتمثل بمذهب الاشعري في تكليم
البشر لا يستقيم على مذهبه فان عنده كلام الله تعالى مسموع بسمع البشر كما انه مرئي
برؤية البصر ولم يجب من ذلك انتقال ولا تغير وزوال فطفقتم على ابواب المذاهب ودرتم
باخس المطالب **واما المسألة الثالثة** من شعب المسألة الكبرى هو القول

في تعلق ارادة الباري تعالى بالكائنات كلها. والنزاع في هذه المسئلة على أن نعين الجهة
التي هي متعلق الارادة فيرتفع النزاع والتشنيع بذلك ونذكر المذاهب فيها ولاثم
نشرع في الدليل. **قالت المعتزلة** القائلون بارادات حادثة ان الباري تعالى
مريد لافعاله الخاصة بمعنى انه قاصد الى خلقها وابداعها على ما علم ويتقدم ارادته
على الفعل بلحظة واحدة ومريد لافعال المكلفين من العباد ما كان منه خيرا بكون
وما كان شرا لا يكون. وما لم يكن خيرا ولا شرا ولا واجبا ولا محظورا وهي المباحات
فالرب تعالى لا يريدها ولا يكرهها ويجوز تقدم ارادته وكراهته على افعال العباد
باوقات وازمان ولم يجعلوا له حدا ومردا. ثم القدماء منهم قالوا ان الارادة
الحادثة توجب المراد وخصصوا الايجاب بالقصد الى انشاء الفعل بنفسه. واما
العزم فحقنا وارادة فعل الغير فانها لا توجب ولم يريدوا بالايجاب ايجاب العلة
المعلول ولا ايجاب التولد والارادة عندهم لا تولد فان القدرة عندهم توجد المقدور
بواسطة السبب فلو كانت الارادة مولدة بواسطة السبب فاستند المراد الى
سببين ولزم منه للحصول مقدور بين قادرين. **قالت المعتزلة** الصفة القديمة
اذا تعلقت بمتعلقاتها وجب عموم تعلقها اذ لا اختصاص للقديم بشيء دون شيء فلو
كانت الارادة قديمة لتعلقت بكل مراد من افعال نفسه وافعال العباد ومن افعال
العباد ان يريد زيد حركة ويريد عمرو سكونا فوجب ان يكون القديم مريدا لارادتيهما
ومراديهما وما هو مراده تجب وقوعه فيؤدي الى اجتماع الضدين في حالة واحدة

قالت الاشعرية الصفة القديمة يجب عموم تعلقها بكل متعلق على الاطلاق
ام يجب عموم تعلقها بما يصح ان يكون متعلقا لها فان كان الاول فهو غير مسلم في الصفات
فان العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل والقدرة لا تتعلق الا بالممكن من الاقسام
والارادة لا تتعلق الا بالمتجدد من الممكنات. فالعلم اعم تعلقا والقدرة اخص من العلم
والارادة اخص من القدرة والعموم والخصوص لا يزيد ولا ينقص مما لا يتناهى من المعلومات
والمقدورات والمرادات فكل قسم لا يتناهى فعموم تعلق الصفة بما لا يتناهى مما يليق
بكل قسم ويختص بكل صفة. ولو كان الايجاد بالقدرة على نعت الايجاب لوجد كل ما تعلقت
به القدرة فيوجد ما لا يتناهى وذلك محال بل الارادة هي المخصصة بالوجود المتعلقة
بحال المتجدد. واما تعلق ارادة القديم بالضدين في حالة واحدة قالوا انا نسلم اولا
ان ما هنا ارادتان للضدين بل ما وقع في معلوم الرب تعالى ان يقع فهو المراد وصاحبه
المريد وما وقع انه لا يقع فهو ليس مرادا وصاحبه المتمني ويجوز تعلق الارادة القديمة
بمعنيين احدهما ارادة والثاني تمني وشهوة. ثم قالوا لم قلتم ان ارادة الارادتين
يقتضي ارادة المرادين حتى يلزم الجمع بين الضدين فانه تعالى انما اراد ارادتيهما
من حيث وجودهما وتجددهما لا من حيث مراديهما وهو كارادته القدرة لا يكون ارادة
للقدرة ومقدورته لا يكون قدرة على المراد على ما سلم. وكعلمه بعلم زيد وظن عمرو
وشك خالد وجهل بكر لا يكون اعتقادا للمعتقد بانفسهم حتى يوصف بمتعلقات صفاتهم
والسر في ذلك ان الارادة القديمة لم تتعلق الا بوجود واحد وهو المتجدد حيث

على الارادة

فهو ذات متجدد مخصص بالوجود دون العدم وبوقت دون وقت والارادتان
ليستا كذلك في التجدد والعلم والجهل يشتركان في التجدد ينتسبان اليهما من جهة التجدد
والتخصص وهما من هذا الوجه ليسا ضدين فلم يتعلق بالضدين ولو قيل تعلق الارادة
بالارادتين جميعا من حيث الوقوع والتجدد وباحد المرادين وهو الواقع منهما في المعلوم
ويتعلق بعدم وقوع الآخر فهي ارادة لوقوع احدهما كراهة لوقوع الآخر كان ذلك ايضا
صوابا قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اي يريد خلاف العسر
كما قال اتنبئون الله بما لا يعلم اي بما يعلم خلافه حتى لا يكون النفي داخلا في الاطلاقات
قالت المعتزلة تقرر في العقول ان مريد الخير خير ومريد الشر شرير
ومريد العدل عادل ومريد الظلم ظالم فلو كانت الارادة الازلية تتعلق بالكائنات كلها
لكان الخير والشر مرادا فيكون المريد موصوفا بالخيرية والشرارة والعدل والظلم وذلك
قبيح في حق القديم سبحانه قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد **قالت الاشعرية**
هذه المقدمة التي ذكرتموها من المشهورات في عادات الناس لا من الاوليات في قضايا
العقول وانما يختص اطرادها في بعض الصور دون البعض اذ لا يقال على مساق ذلك
ان مريد الجهل جاهل ومريد العلم عالم ومريد الطاعة مطيع ولا يقال ان مريد الحركة
متحرك ومريد الصلوة مصلي ثم يقال في الشاهد مريد العبادة عابد ولا يقال في الغائب
ثم السر في ذلك ان الارادة الحادثة قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية والضرورية
منها لا توصف بالخيرية والشرية التكليفية اذ لا تكليف الا على المكتسب وقد توصف

٩٤

بالخيرية والشرية الجبرية كما يقال ان الملك يريد الخير طبعا وجبرا والشيطان
يريد الشر جبلة وجبرا واما الارادات الكسبية فيتوجه على المريدين فيها
التكليف فيوصف بالظلم والعدل والخير والشر والطاعة والمعصية كما يوصف
سائر الحركات ثم لم يلزم على مساق ذلك طردها في الغائب فلم يصح الاستدلال
ولب السر في ذلك ان الارادة الازلية لم تتعلق بالمراد من افعال العباد من حيث هو
مكلف به اما طاعة واما معصية واما خير واما شر بل لا يتعلق به من حيث هو
فعل العبد وكسبه على الوجه الذي ينتسب اليه فان ارادة فعل الغير من حيث هو
فعله تمني وشهوة وانما يتعلق به من حيث هو متجدد متخصص بالوجود دون العدم
متقدر بقدر دون قدر وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر وان
اطلق لفظ الخير على الوجود من حيث هو وجود فذلك الاطلاق بمعنى يخالف ما
تنازعنا فيه فالباري تعالى مريد الوجود من حيث هو وجود والوجود خير فهو مريد
الخير وبيده الخير واما الوجه الذي ينتسب الى العبد هو صفة لفعله بالنسبة
الى قدرته واستطاعته وزمانه ومكانه وتكليفه وهو من هذا الوجه غير مراد
الباري تعالى وغير مقدور له ولما تقرر عندنا بالبراهين السابقة ان الباري تعالى
خالق اعمال العباد كما هو خالق الكون كله وانما هو خالق بالاختيار والارادة لا
بالطبع والذات وكان مريدا اختصاص التجدد والوجود وحدوث الموجود ثم الوجود خير
كله من حيث هو وجود فكان مريدا للخير واما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك

للخير فهو من ذلك الوجه خير ومراد وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض فهو تعالى
مريد الوجود ومريد الخير والعبد مريد الخير والشر وعن هذا قالت الحكماء الشر
داخل في القضاء والارادة بالعرض لا بالذات بالقصد الثاني لا بالقصد الاول فان الشر
عندهم اما عدم وجود او عدم كمال الموجود وانما الداخل في القضاء والارادة بالقصد
الاول هو الوجود وكمال الموجود ثم قد يكون الوجود على كمال اول متوجه الى كمال
ثاني وقد يكون على كمال مطلق فما هو على كمال مطلق كالعقول المفارقة التي هي تامة
كاملة باعتبارها فهي الخير المحض الذي لا شر فيه وما هو على كمال اول اي بالقوة على
كمال الى ان يصير بالفعل على كمال ثاني فيقع بين مبادئه ومنتهاه احوال السلوك من المبدا
الى الكمال احوال هي شرور ومضار كما يقع احوال هي سرور ومنافع والارادة الازلية
والعناية الربانية يتعلق بالامرين والقسمين جميعا لكن احد المتعلقين على سبيل التضمن
والاستتباع والعرضية فيسمى ذلك مرادا او مقصودا بالقصد الثاني والمتعلق
الثاني على سبيل الوضع والاصالة والذاتية ويسمى ذلك مرادا او مقصودا بالقصد الاول
هنا كما نعلم ان المقصود الكلي من انزال المطر من السماء نظام العالم وانتظام الوجود
وذلك هو الخير مطلقا ثم ان خرب بذلك بيت عجوز وقد اشرف على الانهدام وما انتفع
العجوز وقد بلغت الى شر والموت كان ذلك شرا بالاضافة لا بالاصالة وبالقصد الثاني
لا بالقصد الاول ووجود خير كلي مع شر جزوي اقرب الى الحكمة من لا وجوده لاجل
الشر الجزوي كان عدمه مما يورث الفساد في نظام كل الموجودات فهو اكثر شرا واشد ضررا

[illegible]

قالت المعتزلة كل آمر بالشيء فهو مريد له والرب تعالى امر عباده بالطاعة فهو
مريد لها اذ من المستحيل ان يامر عبده بالطاعة ثم لا يريدها والجمع بين اقتضا الطاعة
وطلبها بالامر بها وبين كراهيته وقوعها جمع بين نقيضين وذلك بمثابة الامر بالشيء
والنهي عنه واذ وقع الاتفاق على ان الله تعالى امر عباده بالطاعة وجب ان يكون مريدا
لها كارها لضدها من المعصية واذا كان الآمر بالشيء مريدا له كان الناهي عن الشيء
كارها له والذي يحقق ذلك ان الامر بالشيء يقتضي من المامور حصول المامور به
والارادة يقتضي تخصص المامور بالوجود ومن المحال اقتضا الحصول لشيء واقتضاء
ضد ذلك منه فلو قلنا امر الباري تعالى ابا جهل بالايمان واراد منه الكفر ادى ذلك
الى اقتضا الايمان منه بحكم الامر واقتضا الكفر منه بحكم الارادة وهو محال ويخرج
على هذه القاعدة الشر والحكم الى العلم فانه يجوز ان يامر بخلاف المعلوم لان العلم
ليس فيه اقتضا وطلب وانما هو يتعلق بالمعلوم على ما هو به بخلاف الارادة فانها تقتضي
فيرد الامر على خلافها الامر على خلاف العلم ولا يرد على خلاف الارادة قالت
الاشعرية لسنا نسلم ان كل امر بالشيء مريد له حصولا بل كل امر بالشيء عالم بحصوله
مريد له حصولا وكل امر يعلم حصول ضده لا يكون مريدا لحصوله فان الارادة على
خلاف العلم تعطيل لحكم الارادة وتخصيص لا خصوص فيها وقد بينا ان اخص وصفها التخصيص
وحكمها انها تتعلق بالمتجدد من المقدورات فاذا علم الامر ان المامور به لا يحصل قط ولا
يتجدد ولا يتخصص فانه يستحيل ان يريده فانها لا توجد ولا متعلق لها او يتعلق ولا اثر.

والتخصيص من الصفات

لتعلقهما وذلك محال ولو كانتا لارادة من خاصيتها انها تتعلق بالممكن بمتعلق القدرة
لكان جائزا ان تتعلق بخلاف المعلوم ومن الجهل ان متعلق القدرة اعم من متعلق الارادة
فان الممكن الجائز من حيث هو ممكن هو متعلق القدرة والمتجدد من جملة الممكنات فهو متعلق
الارادة والمتجدد اخص من الممكن ثم قال بعض المخالفين ان خلاف المعلوم غير مقدور
وهو اعم من خلاف المعلوم كيف يكون مرادا وهو اخص ثم نقول من راس الامر بالشي
لا يكون مريدا للمامور به من حيث انه مامور به قط سوا كان المامور طاعة وقد علم الامر
حصولها وسوا كان الامر بخلاف ذلك فان جهة المامور به هو كسب المامور وقد بينا
ان ذلك اخص وصف للفعل يسمى به المرء عابدا مطيعا مصليا صائما مزكيا حاجا غازيا
مجاهدا والفعل من هذا الوجه لا ينسب الى البارى تعالى ولا يكون مريدا له من هذا الوجه
بل ينسب اليه من حيث التجدد والتخصص فما لم يكن الفعل فعلا للمريد لا يكون مرادا له فما كان
من جهة العبد من الذى سميناه كسبا ووقع على وفق العلم والامر كان مرادا ومرضيا اعنى
مرادا بالتجدد والتخصص مرضيا بالثنا والجزا والثواب وما وقع على وفق العلم وخلاف الامر
كان مرادا غير مرضى اعنى مرادا بالتجدد غير مرضى بالذم والعقاب وهذا هو سر هذه
المسالة ومن اطلع عليه استهان بتهويلات القدرية وتمويهات الجبرية فعلى هذه القاعدة
لم يكن البارى تعالى مريدا للشرور والمعاصى والقبائح من حيث انها شرور ومعاصى وقبائح
ولا هو مريد الخيرات والطاعات والمحاسن من حيث انها كذلك بل هو مريد لكلها بما تجدد وحدث
فى العالم من حيث انها مختصة بالوجود دون العدم ومتقدرة باقدار دون اقدار ومتعاقبة

والامر ان كان مرادا ... مرضيا ... والثواب والعقاب ... على ... العالم [illegible]

[illegible] على خلاف الامر [illegible] ... مرادا ... والعقاب

فى اوقات دون اوقات ثم ذلك الموجود قد يقع منتسبا الى استطاعة العبد كسبا على
وفق الامر فيسمى طاعة مرضية اى مقبولة بالثنا ناجزا والثواب آجلا ولولا قدرة العبد
فى البين لكان الفعل فعلا متجددا متخصصا بما خصصه الارادة من غير ان يقال هو خير او شر
ايمان او كفر فالافعال كلها من حيث تجددها واختصاصها مرادة للبارى تعالى وهى من جهة
الى نظام فى الوجود وصلاح للعالم وذلك هو الخير المحض فكانت وجوهها الى الخير
وظهورها من الخير فكان بيده الخير وكلما ورد فى القرآن من ارادة الخير المخصوص
بافعال العباد مثل قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولكن يريد ليطهركم الى غير ذلك
فهو محمول على احد معنيين اما على ثنا ومدح فى الحال واما على ثواب ونعيم فى المآل
والا فالارادة الازلية لا يتعلق الا بما هو متجدد من حيث انه متجدد ولا متجدد الا
وهو فعل البارى تعالى من حيث انه متجدد وذلك لا ينسب الى العبد كما بينا فى خلق الاعمال
فاختصت الارادة بافعال الله تعالى على الحقيقة دون الوجوه التى تنسب الى العبد
واختص الامر بافعال العباد على الحقيقة دون الوجوه التى تنسب الى الله تعالى فلم
يجب تلازم الامر والارادة وقد يرد الامر بمعنى الارادة والارادة بمعنى الامر فيكون
الاطلاق باشتراك فى اللفظ وكان المشركون تمسكوا بمثل هذا الاشتراك حيث اخبر التنزيل
عنهم سيقول الذين اشركوا لو شا الله ما اشركنا من دونه من شى نحن ولا اباونا ولا حرمنا
من دونه من شى ارادوا بذلك المشية بمعنى الامر وعن هذا طالبهم باخراج العلم بذلك
واظهار الحجة عليه من كتبهم وقال ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون اذ لم

يرد به الكلام ولا وجدوا في كتبهم به تكليف ثم رد عليهم باثباته التشبيه بمعنى التخصيص
بالوجود والتعريف للامور تعالى عز وجل قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين
وقد تمحل الاشعري واصحابه امثلة في جواز تعلق الارادة بشيء على خلاف الامر
منها ان شيئا لو علم من احد من الائمة انه لو امر بعشر خصال من الخير توانى فيها ولو
امر بعشرين خصلة ثم حط منها عشرا لم يقصر فيامره بالعشرين على ارادة امتثال
العشر فهو مامور بخلاف المراد ومراد على خلاف المامور ومثل هذا قد وقع
ليلة المعراج حيث امر النبي صلى الله عليه بخمسين صلوة ثم رد الى الخمس
ومنها ان رجلا اشتكى عند السلطان عن عبيده بعصيانهم عليه وكلما لم يتم به
فيستحضرهم الملك فيامرهم الملك بشيء وهو يريد مخالفتهم اياه تصديقا لمقالته
فذلك امر على خلاف الارادة ومنها ان الرب جل جلاله تقدست اسماؤه امر خليله
عليه السلام بذبح الولد وهو مريد ان لا يحصل الذبح اذ لو اراد لحصل والمقصود من هذه
الامثلة اعتبارات ولنا عنه غنية وبما سبق من التحقيق كفاية ومن غرق في بحر
الحقيقة لم يطمع في شط ومن تعلى الى ذروة التحقيق لم يخف من حط وقد
تمسكت المعتزلة بكلمات من ظواهر الكتاب منها قوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وقوله تعالى والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات
ان تميلوا ميلا عظيما وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله
وقوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وقوله تعالى سيقول الذين

يريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة وقوله وما الله يريد ظلما للعباد

اشركوا الاية وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون واجابت
الاشعرية عنها بتاويلات وتخصيصات واحسن الاجوبة ان نقول ارادة الله
تعالى ومشيته او رضاه ومحبته لا تتعلق بالمعاصي قط من حيث انها معاصي كما لا تتعلق قدرته
بافعال العباد من حيث انها اكسابهم فيرتفع النزاع ويندفع التشنيع ويخرج ما قررناه
من التحقيق وان شئت حملت كل اية على معنى يشعر به اللفظ ويدل عليه الفحوى اما قوله
ولا يرضى لعباده الكفر اي لا يرضى لهم دينا وشرعا فانه وخيم العاقبة كثير المضرة كمن يشترى
عبدا معيبا فيقول له صاحبه لا ارضى لك هذا عبدا ومما يتقوى به هذا المعنى ان الرضا
والسخط يتقابلان تقابل التضاد ثم السخط لم يكن محمولا الا على ذم في الحال وعقاب
في المآل كذلك الرضا محمول على مدح في الحال وثواب في المآل واما قوله تعالى والله
يريد ان يتوب عليكم وسائر الآيات في الارادة فمحمول على كلمة ذكرها الصادق جعفر
بن محمد رضي الله عنه اراد منا شيئا واراد بنا شيئا فما اراده بنا اظهره لنا وما اراده منا
طواه عنا فما بالنا نشتغل بما اراده منا عما اراده بنا ومعنى ارادته بنا ما امرنا به وارادته
منا ما علمه منا فكانت الارادة واحدة ويختلف حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد
وهي اذا تعلقت بثواب سميت رضا ومحبة واذا تعلقت بعقاب سميت سخطا وغضبا
كذلك اذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق العلم به قيل اراد منه ما علم واذا تعلقت بالمراد
على وجه تعلق الامر قيل اراد به ما امر واذا تعلقت بالصنع مطلقا بالتخصيص والتعيين
من غير التفات الى كسب العبد حتى يكون ارادة منه او ارادة به قيل اراد الكائنات باسرها

ان الله تعالى

ولم يقل اراد منها او اراد بها بل ارادها على ما هي عليه من التجدد والتخصيص بالوجود
دون العدم فاذن افعال العباد من حيث انها افعالهم اما ان يقال يتعلق الارادة
بها الا على الوجه الذي انتسب الى العباد بل على الوجه الذي انتسب الى الخالق ايجادا
وتخصيصا واما ان يقال تعلقت الارادة بها على الوجهين المذكورين انه اراد بنا
واراد منا اراد بنا ما امر دينا وشرعا واعتقادا ومذهبا واراد منا ما علم سابقة
وعاقبة وخاتمة وفاتحة ودل على صحة هذا المعنى قوله جل جلاله ولو
شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس
اجمعين اي لما لم نشا الهداية حق القول على مقتضى العلم السابق وقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي لآمرهم بالعبادة وقيل ليخضعون ويتذللون
كما قال تعالى وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها قالت الفلاسفة
النظام في العالم متوجه الى الخير لانها صادرة عن اصل الخير والخير هو ما يتشوقه كل شي
ويتم به وجود كل شي والاول لما علم نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فاض
منه ما عقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ فيضانا على اتم تاديه الى النظام وذلك
هو العناية الازلية والارادة السرمدية فكان الخير داخلا في القضا الالهي دخولا
بالذات لا بالعرض والشر داخلا في القدر دخولا بالعرض لا بالذات ثم الشر على وجوه
فيقال شر مثل النقص الذي هو الجهل والعجز والتشويه في الخلقة ويقال شر مثل
الالم والوجع والمرض ويقال شر مثل الظلم والزنا والسرقة وبالجملة الشر بالذات

هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشي من الكمالات الثابتة له لنوعه وطبيعته
والشر المطلق لا وجود له وكذا الشر بالذات ليس بامر حاصل الا ان يخبر عن لفظه ولو
كان له حصول لكان شرا مطلقا عاما ذاتيا موجودا واذا تحقق له وجود فقد حصلت
فيه خيرية من جهة وجوده اذ الوجود من حيث هو وجود خير فتحقق ان الشر المطلق
لا وجود له الا في اللفظ والذهن والوجود على كماله الاقصى ان يكون بالفعل وليس
فيه ما بالقوة اصلا فلا يلحقه شر واما الشر بالعرض فله وجود ما وانما يلحق ما في
طباعه امر ما بالقوة وذلك لاجل المادة فيلحقها الامر يعرض لها في نفسها واول
وجودها هيئة من هيئات المانعة لاستعدادها الخاص بالكمال الذي توجهت اليه
فجعلها ارداء مزاجا واعصى جوهرا لقبول التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت
الخلقة وانتقضت البنية لا لان الفاعل قد حرم بل لان المنفعل لم يقبل فربما يؤدي
ذلك الى ان يصدر عن تلك البنية اخلاق رديه ومما يستولى نفس حيوانية على
نفس انسانية فيصدر عن الشخص افعال قبيحة واعتقادات فاسدة واما الامر
الطاري على الشخص من خارج فاحد شيئين اما مانع للمكمل واما مضاد ماحق للكمال
ومثال ذلك في النوع الانساني العادات القبيحة التي يتربى عليها الصبي من اول
نشوه والاعتقادات الفاسدة التي يتعلم الصبي من المعلمين والابوين والا فالاصل
الفطرة كان على استعداد صالح لولا المانع والمضاد وعليه دلت الاشارات
النبوية كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فالشر اذن

داخل في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات. واذا وضع فبالحري ان يجاري مجاراه الهلاك
والفساد على وجود العلة العارضة فالباري تعالى مريد للخيرات ارادة بالذات اذ هو
مصدر الخيرات. ومريد الشر ارادة بالعرض وليس مصدر الشرور وانقسمت الامور اذا
توهمت موجوده الى خير مطلق والى شر مطلق والى خير ممزوج بشر والاخير اما ان
يتساوى فيه الخير والشر او الغالب فيه احدهما اما الخير المطلق الذي لا شر فيه فقد
وجد في الطباع والخلقة. واما الشر المطلق الذي لا خير فيه او الغالب او المساوي
فلا وجود له اصلا لا سيما الغالب في وجوده الخير وليس يخلو عن شر فالاحرى به
ان يوجد فان لا كونه اعظم شرا من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض منه
الوجود لئلا يفوت الخير الكلي لوجود الشر الجزوي. وايضا لو امتنع وجود ذلك
القدر من الشر امتنع وجود اسبابه التي يؤدي الى الشر بالعرض فكان فيه اعظم
خلل في نظام الخير الكلي كمثل النار فان الكون انما يتم بان يكون فيه نار ولن يتصور
حصولها الا على وجه يحرق ويسخن. ولم يكن بد من المصادمات الحادثة ان يصادف
النار ثوب فقير ناسك فيحترق والامر الدائم او الاكثري حصول الخير من النار فاما
الدائم فلان انواعا كثيرة لا تحفظ على الدوام الا بوجود النار واما الاكثري فان اكثر
انواع الاشخاص في كنف السلامة من الاحراق فما كان يحسن ان يترك منافع الاكثرية
والدائمة لاعراض شرية اقلية. فاراد الباري تعالى الخيرات الكائنة عن مثل هذه الاشيا
ارادة اولية على الوجه الذي يصلح ان يقال انه ارادها ارادة بالذات وبالقصد الاول

واما الشرور الكائنة فاراده غير اولية على الوجه الذي يصلح ان يقال انه ارادها ارادة
بالعرض وبالقصد الثاني فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر ولولا ان الامر
على ما قررناه للزم ان يكون مصدر الخير غير مصدر الشر وذلك مذهب الثنوية **قال المتكلمون**
لا نسلم في اصطلاحكم على ان الخير ما هو وان الخير المحض من هو وان النظام في العالم
متوجه الى الكمال في الوجود. وانما النزاع بيننا في الخيرات التي تعلق بافعال العباد واكسابهم
مثل الاعتقادات الفاسدة والمذاهب الباطلة والاخلاق الرديئة والافعال القبيحة اهي
حاصلة بارادته دون ارادة الباري تعالى ام هي مرادة له عز وجل وما سوى ذلك من الصور القبيحة
والحيوانات المؤذية والآفات السماوية والعاهات الارضية وما يتبعها من الهموم والغموم
والآلام والاوجاع فلا نزاع فيها اهي خيرات ام شرور بل انما نقول هي خيرات ومصالح في كل
واحد منها سر ومع كل بلاء محنة لطف وفي كل فتنة وآفة مصلح ولكل حيوان يؤذي خاصية وكل مضرة
ومودع في كل جسم من الاجسام منفعة ومضرة فبالنسبة الى شي آخر منفعة الكامل منكم
امر كليا فان عندكم الوجود كله بما فيه من الروحاني والجسماني صادر عن الاول على الترتيب المذكور
صدور اللوازم عن الشي وما كان على سبيل اللزوم فهو بالقصد الثاني اشبه منه بالقصد الاول
فما الفرق بين الشرور الواقعة في الكائنات وكونها مقضية بالعرض وبين اصل الكون والكائنات
وحصولها على سبيل اللزوم فليس اذن في الوجود شي وهو مقتضى بالذات حتى يكون شي آخر مقتضيا
بالعرض وما ذكرتموه من حيث الخير انه الذي يتشوقه الكل يبطل اتباعكم في الارادة فان الباري
تعالى لا يتشوق الخير بل هو الذي يتشوقه الكل فهو الخير المحض فهو المريد وهو المراد

لا المزيد وما سواه فليس بخير ولا مراد اذ لم يتشوقه الباري تعالى فلم يرده وبحج الكلام
الى شبه الطامات وقولكم انه لما علم النظام وابدعه فقد اراده فعلم الارادة مركب من سلب
واضافة اما السلب فمن جهة انه عالم اي غير محجب عن ذاته بذاته واما الاضافة فمن
جهة انه مبدا النظام الخير والنظام في الوجود لازم ونتج لكونه عالما والشر في
الوجود لازم ونتج للنظام فما الفرق بين لازم ولازم وعندكم الجزويات معلومة تبعا
للكليات والكليات معلومة تبعا للعلم بذاته وهي مراده على منهاج كونها معلومة
فالشرور والقبايح يجب ان يكون مراده على منهاج كونها معلومه وقولكم ان الشر المحض
ليس بموجود اصلا فان الوجود اشتمل على خيرية او هو خير كله فنقول اثبتم
ترتبا في الوجود حتى قضيتم بان الوجود في بعض الموجودات اولى واول وفي بعضها لا اولى
ولا اول فهلا اثبتم فيه تضادا ايضا حتى تحكموا بان الوجود في بعض الموجودات خير كله
وفي بعضها شر كله وقد سمعتم من اصحاب الشرايع اثبات الملايكة الروحانيين وذلك
خير كله واثباته الشياطين وهذا شر كله واصحاب الاصلين النور والظلمة يتراوون عليكم
سلام الالزام واصحاب الكلام يلزمونكم اثبات موجودات في العالم غير مستندة
الى الموجد كافعالنا وتفاعلنا لا اقتضاء وحيث ثبتتم انه لا اراده واختيارا فان كان لا مستند
لها فهي مخلوقة لا خالق لها وان كان مستندها خيرا محضا فكيف يصدر الشر من الخير
وان كان مستندها شرا محضا فالشر المحض لا وجود له عندكم فما الجواب وكيف المخرج عن
هذه الخطاب ونقول نحن نرى العالم الجسماني مملوا بالبلايا والمحن والرزايا والفتن

ومشحونا بالافات والعاهات والطوارق والحسرات وممزوجا بالجهالات وفاسد
الاعتقادات واكثر الاخلاق الذميمة والخصال اللئيمة واستيلاء القوة الشهوية
والغضبية على القوة العقلية حتى لا يكاد يوجد في قرن من القرون الا واحد افرد بالحكمة
الالهية التي هي التشبه بالاله عندكم او فرقة يسيرة يترسمون بالمراسم الشرعية التي هي
الامتثال للاوامر الالهية عندنا بل اكثرهم صم بكم عمي فهم لا يعقلون وما وجدنا
لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وقليل من عبادي الشكور فكيف يستقيم
لكم معاشر الفلاسفة ان الشر في العالم مطلقة لا يوجد والاكثر لا يتحقق وقضاء ثم الوجود
على خلاف ما قررتم فاعتبروا النفوس الانسانية والغالب على احوالها من العلم والجهل
وعلى اخلاقها من الجبن والفجور وعلى اقوالها بالصدق والكذب وعلى افعالها من الخير
والشر تعرفوا ان الشر في العالم الجسماني اغلب واكثر وخصوصا في النفوس الانسانية وبالجملة
فحيثما وجدنا الفطرة والتقدير الالهي غالبا على الاختيار والاكتساب البشري كان الغالب
هو الخير والصلاح وحيثما وجدنا الاختيار والاكتساب غالبين كان الغالب هو الشر
والفساد فعاد الامر الى ان لا شر في الافعال الالهية وان وجد فيها شر فبالاضافة
الى شيء دون شيء وانما يدخل الشر في الافعال الانسانية الاختيارية وهي ايضا من
حيث انها يستند الى ارادة الباري تعالى خير ومن حيث انها يستند الى اكتساب
العباد يكتسي اسم الشر غير ان الشرايع قد وردت باثبات الشياطين واثبات راسهم
ابليس اللعين وليس يمكن انكار ذلك بعد ثبوت الصدق في اقوالهم واخبارهم بالغيب

السبعية

الواضحة والمعجزات الباهرة وقد اعترفت بوجودها قدماء الحكماء حيث قالوا ما من
شيء جزئي في العالم الا ويحقق له في عالم آخر شيء كلي فبالحرارة الجزوية يستدل على
نار كلية وبالعقل الجزوي يستدل على عقل كلي وكذى سائر الامور فبالشر الجزوي
في العالم يستدل على شر كلي وكذلك اثبات المجوس واصحاب الاثنين للعالم اصلين
هما منبعا الخير والشر والنفع والضر وهما النور والظلمة كما سبق ذكر مذاهبهم
وقد استوفيناها في كتاب الملل وبالجملة الفلاسفة منازعون في ثلثة اصول اولها
نفي موجود هو اصل الشر شرا بالذات بل بالعرض والثاني كون الخير في النوع الانساني
اكثر واغلب والثالث اثبات موجودات لا يستند الا على طريق الايجاد بالذات والقصد
الاول فما لم تثبت هذه الاصول بالبرهان لم يستقم لهم ما ذكروه والله اعلم

القول في الكلام وحصرناه في قواعد

الاولى في اثبات كون الباري بلغ
تعالى متكلما بكلام ازلي الثانية في ان كلامه واحد الثالثة في حقيقة الكلام
شاهدا وفي احكامه ولما لم نجد في الملة الاسلامية من خالفنا في كون الباري تعالى متكلما
بكلام قدمنا هذه المسئلة وان جرت العادة بتقديم المسئلة الاخرى ولم يخالفنا في ذلك
الا الفلاسفة والصابئة ومنكروا النبوات وطرق متكلمي الاسلام فيه مختلفة
فطريق الاشعرية انهم قالوا دل العقل على كون الرب تعالى حيا والحي
يصح منه ان يتكلم ويامر وينهى كما يصح ان يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر فلو لم يتصف
بالكلام ادى الى ان يكون متصفا بضده وهو الخرس والعي والحصر وهي نقائص تعالى

عنها والذي عندي في هذه الطريقة قولهم قد ثبت بدليل العقل ان الرب تعالى ملك مطاع
ومن حكم الملك ان يكون له امر ونهي وكما دل تردد الخلق في صنوف الافعال من الحركات والسكنات
على كون الرب تعالى قادرا عالما دل تردد الخلق في صنوف الاوامر والنواهي على امر
الباري تعالى ونهيه وكما جرى في ملكه تقدير مجرى على عباده تكليفه وكما تصرف في
الموجودات الجبرية جبرا وقهرا تصرف في الموجودات الاختيارية تكليفا وتعريفا
وقد سلك الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني رحمه الله منهاجا اخر فقال دلت الافعال
باحكامها واتقانها على انه تعالى عالم ويستحيل ان يعلم شيئا ولا يخبر عنه فان الخبر والعلم
يتلازمان فلا يتصور وجود احدهما دون الثاني ومن لا خبر عنده عن معلومه لا يمكنه ان
يخبر عنه ومن المعلوم ان الباري تعالى يصح منه التكليف والتعريف والاخبار والتنبيه
والارشاد والتعليم فوجب ان يكون له كلام وقول يكلف ويعرف ويخبر وينبه فاذا
ثبت بهذه الدلايل كونه متكلما فنقول اما ان يقال هو متكلم لنفسه او متكلم بكلام ثم
ان كان متكلما بكلام فاما ان يكون كلامه قديما او حادثا فان كان حادثا فاما ان يحدث في
ذاته او في محل او لا في محل ولا قايل بكونه متكلما لنفسه من المعتزلة وغيرهم اذ لو كان لعم
تعلقه الاوامر ابدا ولا قايل بكلام يخلقه لا في محل لكن في نفي المحل نفي الاختصاص وفيه
ابطال التفرقة بين ما لا يقوم بنفسه وبين ما يقوم بنفسه ومن قال هو متكلم بكلام
يحدث في ذاته كما صارت اليه الكرامية فقد سبق الرد عليه ومن قال هو متكلم بكلام
يخلقه في محل كما صارت اليه المعتزلة فقد خالف قضية العقل فان الكلام لو قام بمحل

لكان المحل به منصفا دون غيره من الفاعل وغيره كما لو تحرك غيره كحركة خلقها الله عز وجل
لم يرجع احص وصفها الى الفاعل وكذلك سائر الاعراض فيعني انه متكلم بكلام قديم ازلي مختص
به بائنا وصفا دون ذلك مما اشبهه. **قالت الفلاسفة والصابية** قولكم
الحي يصح منه الاتصاف بالكلام لانه لو لم يتصف به لاتصف بضده وكثيرا ما يطرد دون هذا
الدليل في سائر الصفات وهي دعوى مجردة لا برهان عليها الا الاسترواح الى الشاهد ونحن
نورد عليكم نقضا لهذه القاعدة حتى يتبين ان اعتذاركم عن النقض اعتذارنا عن هذه الدعوى
وذلك ان الحي يصح منه الاتصاف بالحواس الخمس ثم الثلث منها كالشم والذوق واللمس يصح
كما يصح منه الاتصاف بالسمع والبصر والكلام ثم لم يطرد ذلك كله في الغايب ولا يقال
انه اذا لم يتصف بها كان موصوفا بضدها بل يجب ان يقال يتعالى الحق عنها وعن اضدادها
كذلك قولنا في السمع والبصر والكلام واعتذاركم عن اتصال الاجرام بالكل ان ذلك شرط في
الشاهد اعتذارنا ان البنية واتصال الاجرام واصطكاكها شرط في الشاهد فلا يجوز ان يوصف
الحي بها وبضدها جميعا وكثيرا ما يكون من الصفات كمالا في الشاهد ونقصا في الغايب فيبقى
الحجة الاولى دعوى عرية عن البرهان واما قولكم الرب تعالى ملك مطاع ذو امر ونهي
لكنا معاشر المتكلمين نساعدكم على اثبات كلام له هو امر ونهي على وجه يتصف به اما قائما بذاته
واما قائما بغيره فانا نقول هو ملك مطاع وله امر ونهي لا على طريق قول دليل على طريق فعلي
وهو تقريب للمامور وجبرا ان الفعل المامور به واجب لا احترام عليه بان يخلق له معرفة ضرورية
ان الامر كذلك الا ان يتكلم بكلام يخلقه في محل او يتكلم ازلا وابدا يسمع في حالة ولا يسمع في حال

[illegible]

فهو من اصول الحال وعند الالات التقريبية تعالى جواهر الخلايق باوعل على وجه تنقاد كل جوهر
له طوعا اوكرها الماعاة له ويقدره فيه نازل منزلة الامر بالقول السلم تعاون في كتابكم استوى
الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها فليس ذلك خطابا قوليا بل تقريبا وتسخيرا
بحيث لو عبر عن تلك الحالة من التقريب والانقياد كان ذلك امرا بالايتان وجوابا بالطاعة
لا بالطغيان وعلى ذلك المنهاج تسخيره العباد في البلاد وتيسيره السير فيها حالة لو عبر
عنها بالقول كان ذلك خطابا بالمسير فيها ليالي واياما آمنين وكذلك كل موجود ابدعه الباري
تعالى بلا زمان ولا مادة والله يخبر بحيث لو عبر عن حالة الابتداع والابداع كان ذلك امرا بالتكوين
كما قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والا فالخطاب القولي يستحيل ان يتوجه
الى المعدوم وهذا في المبدا كذلك نقول في حال الكمال اعني كمال الانسان من النبوة
والرسالة او كمال الملايكة من الوحي والوساطة فهم يصلون الى حالة في النفوس الشريفة
والمناسبات اللطيفة بين الارواح الجسدية المشخصة وبين الروحانيات البسيطة المجردة
بحيث لو عبر عن تلك الحالة كان ذلك وحيا وتنزيلا وخطابا او سوالا او جوابا وتقريبا وايجابا
وقالوا ايضا لو قدر للباري تعالى كلام فلم يخل من احد امرين اما ان كان ذلك من جنس
كلام البشر او لم يكن فان كان لم يخل ايضا من احد امرين اما ان كان من جنس الكلام اللساني
او من جنس النطق النفساني ويستحيل ان يكون كلامه مثل الكلام في اللسان فان هذا
مركب من حروف منظومة والحروف تقطيع اصوات والاصوات اصطكاك الاجرام والباري تعالى
عن ان يكون جسما او مركبا من جوهر وجسم وان قدر كلامه يخلقه في محل لم يكن ذلك الا امرا فعليا

لابد فعلا ونحن بدا نتكلم في التعريفات العقلية على ان هذا القول مستحيل ايضا فان ذلك الكلام
اما ان اشتمل على مخارج الحروف او لم يشتمل • فان اشتمل وجب ان يتحقق بها حيوة ذاتية
وهيئة انسانية فيكون انسانا فيكون الباري تعالى متكلما بلسان البشر فيكون مظهر بصورة
البشر فيلزم ان يقال انه يسمع بسمعه ويبصر ببصره ويتكلم بلسانه وياخذ بيده ويمشي برجله
وهذا هو الحلول الذي ذهب اليه اصحابه • وان لم يشتمل على مخارج الحروف كانت
اصواتا مجردة لا حروفا منظومة فلا يكون كلاما من جنس كلامنا بل الاصوات الحادثة من حفيف
الشجر ودوي الما وصوت الرعد يكون كلاما له وذلك خلاف الكلام المتعارف • وان قيل
ان كلامه من جنس النطق النفساني فهو باطل ايضا فان النطق النفسي على وجهين احدهما
ما هو ماخوذ من اللسان عربيا او عجميا وغير ذلك مما يعلم من المتعلمين فيكون ذلك تقديرات
حروف في الخيال • وتصويرات كلمات في الوهم ويستحيل ان يكون كلامه تعالى من جنس الماخوذات
والثاني ما هو مركوز في طبيعة النفس من التمييز والفكر بحيث يعبر عنه باللسان فيكون هو
ماخوذ اللسان وذلك ايضا مستحيل لان ذلك يقتضي ترديد الخواطر وتقليب الافكار والابتدا
من مبدا والانتها الى منتهى وذلك كله محال • فثبت انه لا يجوز ان يكون من جنس كلام البشر
وما كان خارجا عن كلام البشر لا يجوز ان يثبت الا بتبديل المعنى عن كلام البشر لان غير الجنس لا يدل
على الجنس فيخرج على هذا قولكم ان كل عالم يجد من نفسه خبرا عن معلومه فان هذا ان
سلم في الشاهد فكيف يسلم لكم طرده في الغايب مع تسليمكم ان الخبر لا يتماثل لان الاخبار اسم
الخبرية وكذلك قولكم ان كل من له مطاع يجب ان يكون صاحب امر بالتكليف فانه مسلم

في الشاهد وكل ما ذكرنا غير مطرد في الغايب على النهج الذي هو معتاد في الشاهد
وهذه الادلة الاربعة ليس تخص مسئلة الكلام بل هي متوجهة على من يجمع بين الشاهد والغايب
بشي لمعنى لا اشتراك فيه جنسا ومماثلة ويكون حكمه حكم من يجمع بين قرص الشمس ومنبع الما
لا في معنى يشترك فيه جنسا ومماثلة بل بمجرد اسم العين المطلق عليهما فالاشتراك المحض
قال المتكلمون الطريقة المختارة عندنا في اثبات الصفات الاستدلال بالافعال
التي نجدها في الشاهد • واما بالاحكام استدللنا على العلم وبوقوع الافعال على القدرة
وبالاختصاص ببعض الجائزات على الارادة وكذلك نستدل بالتكاليف على العباد ذوي
العقول والاستطاعة على ان الرب تعالى امر ناهي وله الامر والنهي والوعد على امتثال
المامور به والوعيد على فعل المنهي عنه وهذا الاستدلال من جنس الفعل وانما يتقرر
من جنس العقل فنستدل بالوجوه التي في الصانع والافعال على انه تعالى خالق
التي في الشرايع والاحكام على انه امر الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين •
ووجه الاستدلال من الشرايع والاحكام ان التكليف اقتضا وطلب للمامور به على المامور
والاقتضا صفة معقولة وراء العلم والقدرة والارادة اما وجه المباينة بينها وبين
العلم ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به وليس في تعلقه اقتضا المعلوم بل هو تبيين
وانكشاف ومن خاصيته انه يتعلق بالواجب والجايز والمستحيل والاقتضا والامر لا
يتعلق بالواجب والمستحيل • واما وجه مباينته للقدرة ان القدرة صالحة للايجاد
فقط وانما تتعلق بالممكن ويستوي في تعلقه كل ممكن في ذاته والاقتضا والامر لا يتعلق بكل

يمكن تحصيل موجوده • واما وجه مباينته للارادة ان الارادة صالحة لتخصيص بعض
الجائزات فقط وانما تتعلق بالمتجدد من جملة الممكن وتستوي في تعلقها كل متجدد ويختص
والاقتضا والطلب بخلاف جهة تجدده وقد بينا ان من الاشيا ما يراد ولا يؤمر به ومنها
ما يؤمر به ولا يراد بل الارادة لا تتعلق من حيث الحقيقة الا بفعل المريد والامر والاقتضا
لا يتعلق من حيث الحقيقة الا بفعل الغير فكيف يتحدان حقيقة وخاصية فثبت ان الفعل
مدلول للفعل المخصص بالحدود والاحكام مقتضيه وراء العلم والارادة والقدرة وذلك
ما عبرنا عنه بالكلام والقول وعبر التنزيل عنه بالامر والخطاب • ومن وجه آخر
نقول الحركات الاختيارية التي اختصت بتصرفات الانسان ثلث حركة فكرية وهي
تصرفات عقله وفكره • وحركة قولية وهي من تصرفات نفسه ولسانه • وحركة فعلية وهي
من تصرفات بدنه والقوى البدنية • وما من حركة من هذه الحركات الا ولله تعالى فيها
حكم بالامر والنهي • فان الفكرية تشتمل على حجة وشبهة وصواب وخطا وحق وباطل
والقولية تشتمل على صدق وكذب واقرار وانكار وحكمة وسفه • والفعلية
تشتمل على خير وشر وطاعة ومعصية وصلاح وفساد وتتغاير الدليل على ان الباري
تعالى حكم عدل • وله حكم وقضية في كل حركة من هذه الحركات • وذلك الحكم اما ان يكون
فعلا من الافعال • واما ان يكون قولا من الاقوال • واستحال ان يكون فعلا بفعله فان كل فعل
هو مسبوق بحكمه بل ذلك الفعل دليل على حكمه وحكمه متقدم على فعله وكان الحركات
العنوية دلت باختصاصها ببعض الجائزات دون البعض على علمه وارادته وقدرته كذلك

الحركات الاختيارية دلت باختصاصها ببعض الاحكام دون البعض على حكمه وامره
وقضيته • وقولكم ان التصريف بالفعل نازل منزلة التكليف بالقول مسلم فلم يرجع الى افعال
غير اختيارية للانسان لكن الافعال الاختيارية لما استدعت من الخالق الامر حكما
واقتضا وطلبا فكل فعل تصريف من الخالق يدل على حكمه واقتضائه وذلك بعينه هو غرضنا
ومرادنا • فنقول ذلك الفعل من وجه احكامه دل على علم الفاعل • ومن وجه وقوعه
دل على قدرته • ومن وجه اختصاصه دل على ارادته • ومن جهة تردده بين الحظر والجواز
والاباحة دل على ان للباري تعالى فيها حكما وقضية • ثم ذلك الحكم قد يكون امرا
وقد يكون نهيا وقد يكون اباحة فقد سلمتم المسئلة من حيث منعتموها • ونقول ثانيا
الكلام والامر والنهي ينبني على جواز انبعاث الرسل فان من احال كونه متكلما
فلزمه ان يحيل كونه مرسلا رسولا ومن جوز على الله تعالى ان يبعث رسولا فذلك
الرسول يبلغ رسالات الله تعالى لا محالة ورسالاته اوامره ونواهيه وجملها
عن فعل بفعله في محل بحيث يفهم من ذلك الفعل انه يريد من المكلف فعلا ويكره فعلا
تسليم المسئلة فان تلك الارادة التي تتعلق بفعل الغير حتى يفعله ارادة تضمنت اقتضا
وحكما والاحكام تشبيها وتمثيلا وذلك هو الذي يسمى امرا ونهيا • وعلى منهاج الفلاسفة
اذا انتهى الابداع والخلق الى غاية تمامات الامزجة المعتدلة لقبول النفس الناطقة
التي تفكر بالروية وتتصرف بالاختيار وكان الخاطر من جهة النفس على ذوية الحق
والصواب واختيار الافضل والاحسن بعد الاذكار • ومنتظر من سوانح تكمل

[illegible]

حتى يبطل ذلك الاستعداد ويستعمله في جانب الباطل والخطأ ويختار الأرذل والاجتناب
عن الافضل وجب أن يكون من عند الحكيم حكم على هذه النفس الناطقة وهي متلبسة في هذا
البدن الجسماني وحكم عليها وهي مفارقة له فذلك الحكم الأول هو الذي يعني أنه أمر ونهي
وهذا الحكم هو الذي يعني أنه وعد ووعيد ومن نفى هذا الحكم فقد نفى كونه مالكا لما
ملكه فيكون المخلوق لا يكون له أمر ويكون في جانب المخلوق كله مجبرا ولا يكون اختيار ثم يلزم
أن يكون النفوس الناطقة كائنة فاسدة لا معاد لها ولا كمال ولا جزاء على أفعالها ولا ثواب
وذلك يبطل قضية الحكمة ونحن نرى من النفوس الحيوانية ما لا يتفاهم بعضها من بعض
إلا بأخذ من الحواس الأربعة وهي اللمس والذوق والشم والبصر ومنها ما يتفاهم
بها وبالسمع أيضا ثم منها ما يكون له مجرد الصوت من غير لحن ومنها ما يكون مع صوته
لحن ثم من أصحاب الألحان ما يكون من ذوات الحروف المقطعة ومنها ما لا يكون إلى أن
يبلغ الأمر والحال إلى نوع الكلمات من الحروف وترتيب الحروف في الكلمات فيكون ذلك
دلالة على ما في النفس الناطقة وليس كل مرتبة من هذه المراتب من جنس المرتبة التي قبلها
لكنها كمالات للنفوس بعد كمالات إلى أن بلغ الحال إلى النفس الناطقة الإنسانية فيجوز
منها أن مرتبتها الملكات فوق مرتبة سائر النفوس ودل ذلك على أن مرتبة النفوس الروحانية
والأرواح الملكية فوق مرتبة هذه النفوس في التفاهم وكما لا يكون المرتبة التي للناطقة
من جنس المرتبة التي للطيور والبهائم كذلك لا يكون المرتبة التي للملائكة الروحانية من جنس
المرتبة التي لنا بل يكون أشرف وألطف غير أنا بهذا الجنس استدللنا على ذلك النوع كما

إنما استعملنا الشاهد عن الحس في الأمور الغائبة على نوع من القياس في أمور الغيب التي
أن يصل الكمال إلى حد من الخليقة فيقف الترتيب في المراتب ثم يستدل بذلك على أن أمر
من له الخلق والأمر فوق الأوامر النطقية اللسانية والفكر العقلية وأنه بوحدانيته في
معنى كل كلمة وكلامه نطق وخبر واستخبار وأمر ونهي ووعد ووعيد وأن سمعنا يسمع
كلامه فوق سمع هو مفطور للحرف والصوت كما أن سمعنا يسمع الحرف والصوت فوق
سمع هو مجبول لمجرد الصوت فنحن إذا لم نستدل بجنس على جنس لا الجنس على ما هو
فوق الجنس بطل الاستدلال وأحيل إلى القسم الذي ذكرناه آنفا. السمع تقولون إن واجب
الوجود من حيث يعطي العقل في المعقول عاقل ومن حيث يعطي الهداية في المبتدأ
مبتدأ قادر ومن حيث يعطي النظام على أتم وجوه الكمال مريد فهلا قلتم إنه من حيث
يعطي النطق للروحاني والقارئات والنطق النفساني لذوات القالب آمر متكلم
ثم هلا جعلتم كلامه وأمره على ما جعلتم علمه وقدرته وإرادته فيرتفع النزاع ولما
بيننا ويرجع الأمر إلى مسألة الصفات فما الذي عداكم بابا وكيف اشتمل مسألة الكلام
على محال لم يشتمل عليه مسألة العلم والقدرة عندكم **قالت المعتزلة**
نحن نوافقكم على أن الباري تعالى متكلم لكن حقيقة المتكلم من فعل الكلام فعرفنا على الكلام
في محل الجسم يسمع ويعلم أنه كلامه ضرورة لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام كما زعمتم
إليه وجب أن يكون كلامه إما قديما وإما حادثا وإن كان قديما ففيه إثبات قديمين ويرجع
القول إلى مسألة الصفات ومما يختص بهذه المسألة من الاستحالة أنه لو كان قديما

وهو امر ونهى لزم ان يكون كلاما مع نفسه من غير مامور ولا منهي • ومن المحال الذي
لا يتمارى فيه ان القول بانا ارسلنا نوحا الى قومه ولا نوح ولا قومه اخبار عما ليس
كما هو تعالى اسمه الله كذب ومع كونه محال • وقوله تعالى اخلع نعليك لموسى ولا موسى
ولا طور ولا الوادي المقدس طوى خطاب مع المعدوم والمعدوم كيف يخاطب وكذلك
جميع ما في القرآن من الاوامر والنواهي والاخبار فوجب ان يكون الكلام محدث عند
حدوث المخاطب وفي الوقت الذي يصل الخطاب اليه فيكون الكلام حادثا ثم اما ان
يحدث في ذاته كما صارت اليه الكرامية فيكون محلا للحوادث وذلك باطل • واما ان
يحدث لا في محل او في محل ولا بد من محل فانه حرف والحرف تقطيع صوت والصوت في
الجسم يتصور فتعين انه في جسم **قالت الاشعرية** نبني مذهبكم على قاعدتين احداهما
تسليمكم كون الباري تعالى متكلما والثانية ان حد المتكلم وحقيقته من فعل الكلام
فاما الاولى فلو نازعكم الصابي والفيلسوف في كونه متكلما فما دليلكم عليه وعندكم
الكلام فعل الباري تعالى كسائر الافعال ولا يرجع اليه حكم الكلام الا انه صانع فاعل
فما الدليل على انه متكلم اعني يوصف بمعنى يقوم بمحل اخر فما الفرق بين مذهبكم ومذهب
من قال انه يخلق فعلا يفهم عنده كلاما انه تعالى يريد من العبد فعلا او يكره فعلا وان اضيف اليه
الكلام كان مجازا كما قال تعالى خطابا للسماء والارض ائتيا طوعا او كرها وكما اخبرنا قالتا
اتينا طائعين • فلم يجر من حيث الحقيقة كلام هو اقتضاء امر وايجاب من الله تعالى ولا تسليم
وائتمار واستجابة من السماء والارض من حيث القول • قالوا الطريق لنا في اثبات كونه متكلما

هو المعجزات الدالة على صدق قول الانبياء عليهم السلام فهم الصادقون المخبرون عن الله
تعالى انه قال كذا وامر بكذا ونهى عن كذا فيتحصل لهم وقد سددتم على انفسكم هذه الطريقة
بوجوه احدها انكم زعمتم لو لم يبعث الله رسولا لكان على العاقل البالغ في عقله وجوب معرفة
الباري تعالى وعلى الباري تعالى وجوب ثوابه فلو لم يبعث رسولا كان على العاقل فبم
كنتم تثبتون كونه متكلما • والثاني مصيركم الى ان الكلام فعل من الافعال فما دليلكم
على انه فعل ذلك الفعل الخاص اذ ليس كل مقدور فهو واقع بفعل الله تعالى والثالث
زعمتم في الارادة انه مخلوق لا في محل وفي الكلام انه مخلوق في محل وفي الامرين جميعا
يرجع الحكم الاخص الى الباري تعالى فما الفرق بين المسئلتين • ثم نقول ليس يشك العاقل
ان الكلام معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى عبارة منظومة من حروف واصوات
مقطعة او كان صفة نفسية ونطقا عقليا من غير حرف وصوت وكل معنى قام بمحل
وصف المحل به لا محالة وذلك المعنى من حيث هو مخلوق مفعول ينسب الى الفاعل ومن حيث
هو معنى قائم بمحل ينسب الى المحل فالمحل بالمعنى موصوف به لا محالة والذي وصف الفاعل به
هو وجه حدوثه منتسبا الى قدرته حتى يقال محدث والذي وصف المحل به هو وجه
حقيقته منتسبا الى ذاته القابلة له الموصوفة به وهذان جهتان معقولتان ليس يتمارى
فيهما عاقل فجعلهما واحدا حتى يكون معنى كونه موصوفا به خروج عن المعقول
ومكابرة للعقل ولا يرتفع المعنى المعقول بالاصطلاح على ان معنى المتكلم هو الفاعل
للكلام • ومما يدل على ذلك دلالة واضحة ان الكلام عند الخصم عبارة عن حروف

فاعلا هو معنى كونه م

بمنظومة واصوات مقطعة ومن المعلوم الذي لا مرية فيه ان الصوت اعم من الكلام فان كل
كلام عنده صوت وليس كل صوت كلاما ثم الصوت اذا قام به سمي المحل مصوتا ولا يرجع
حكم الصوت الى فاعل الصوت حتى لا يقال للباري تعالى اذا خلق صوتا في محل هو مصوت
فالكلام الذي هو اخص كيف يرجع حكمه الخاص اليه حتى يقال هو متكلم بكلام يخلقه
في محل بل رجع حكم الصوت من حيث هو معنى من المعاني الى المحل ورجع حكم الفعل من حيث
هو فعل من الافعال الى الفاعل كذلك الكلام الذي هو اخص منه فيا عجبا الى ان صار اخص
عاد حكمه اعم او ليست الحركة اذا قامت بمحل سمي بها متحركا سواء كانت الحركة ضرورية
او اختيارية ثم اذا خصصت الحركة بان كانت اصواتا تسمع او حروفا تفهم او كلمات
تعقل انقطع حكمها عن المحال وعاد ما يجب اختصاصه بالمحل الى الفاعل الذي لا ينسب
اليه الا الاعم تعرف من هذه الوجوه ان اختصاص الكلام بالمحل الذي قام به لم يبطل
ومن الدليل على ذلك ان من سمع كلاما من الغير علم في الحال على القطع والبتات انه
هو المتكلم به ولا يتوقف معرفته ذلك على معرفته كونه فاعلا بل ربما لا يخطر بباله كونه فاعلا
اصلا وعن هذا ينسب اليه القول فيقال قال ويقول وهو قائل وبخطابه الامر والنهي
خاطب قل لا تقل ويفرق الفارق ضرورة كما يعقل بين قولهم قال وبين قولهم فعل
فان مساق قولهم قال هو بعينه مساق قولهم تحرك واسكن وقام وقعد وان كان المعنى
في الموضعين مخلوقا ومكتسبا بالوجهين كما عرفت ثم رجع اخص وصف الحركة الى المحل
الذي قامت به الحركة كذلك القول ينبغي ان يرجع اخص وصفه الى المحل الذي قام به

القول وهذا انا الجم لا جواب عنه وتحرير هذا المعنى نقول العرضية اعم من الكونية
والكونية اعم من الحركة والحركة اعم من الصوت والصوت اعم من الحروف والحروف
اعم من الكلام ثم يجب وصف المحل بكونه موصوفا بعرض وذلك العرض بعينه كون
والكون بعينه حركة والحركة نفسها صوت والصوت حرف والحرف كلام فيجب
ان يقال يوصف المحل بكونه ذا كلام ومتكلما كما وجب وصفه بكونه ذا حركة ومتحركا
ومن جعل المعنيين معنى واحدا وسمى النسبتين نسبة واحدة كان عن المعقول خارجا
ومما يتمسك به في دفع قولهم المتكلم من فعل الكلام ان الله تعالى لو خلق في المبرسم
ان قال لسانه قمت وقعدت فلم يخل الحال من احد امرين اما ان يقال يكون المتكلم بهذه
الحروف المنظومة والاصوات المقطعة هو خالقها وفاعلها فيلزم ان يكون الباري تعالى
قائلا قمت وقعدت واما ان يقال المتكلم بهذه الكلمات هو صاحب البرسام دون
غيره فقد بطل قولهم المتكلم لا من قام به الكلام بل من فعل الكلام دون غيره ثم انا
نلزمهم عليه مجاذيب اخر نشرحها هاهنا فانه وقع الاتفاق على ان المعجزات من فعل
الله تعالى غير مكتسبة لجنس الحيوان من البشر ثم من المعجزات ما هو نطق وقول
يخلقه الله تعالى في جماد او حيوان مثل تكليم الشاة المسمومة لا تاكلني فاني مسمومة ومثل
تسبيح الحصى في يد رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهادته برسالته ومثل مكالمة الضب
ومثل منطق الطير وتاويب الجبال يا جبال اوبي معه والطير الى غير ذلك مما قد استفاضت
الاخبار الصحيحة بها وكل ذلك فعل الله تعالى والمتكلم عندهم من فعل الكلام فيجب ان

يكون الباري تعالى متكلما بها اذ كان فاعلا لها وهو محال. ثم ان الجبرية والاشاعرة
على ان الباري تعالى خالق اعمال العباد فيلزمهم ان يقولوا هو تعالى متكلم بكلامهم اذ
كان فاعلا لها ومما يلزمهم ان القادر عندهم على الحقيقة من يكون قادرا على الضدين والكلام
معنى له ضد. فاذا قالوا المتكلم من فعل الكلام يلزمهم ان يقولوا الساكت من فعل السكوت حتى
لو خلق سكونا في محل كان ساكنا ولو خلق امرا في محل كان امرا ولو خلق خبرا في محل كان مخبرا
ثم من الاوامر ما يكون خيرا ومنه ما يكون شرا ومن الاخبار ما يكون صدقا ومنه ما يكون كذبا
فيلزمهم اضافة الكل الى الله تعالى وهو محال. ولهما ما اوردوه على تعريف الكلام وايجاده شبهة
لهذين الاشكالين مسلكين نتكلم عليهما بما فيه مقنع ان شاء الله لكنا نعارضهم ههنا بما الزموه
مذهبنا. فنقول من العلوم الذي لا مرية فيه ان النطق اللساني مركب من حروف والحروف
منقطعات من الاصوات وما من حرف يتفوه به الانسان وينطق به اللسان الا وينقضي كما وجد
وينعدم عقيب ما وجد ويعقبه حرف اخر الى ان يصير مجموع الحرفين والثلث. واكثر كلمات ويصير
مجموع الكلمتين والثلث واكثر كلاما مفهوما مشتملا على معنى من المعاني معلوم لولا ذلك
المعنى لم تنتظم الحروف. والكلمات كالالات لذلك الحروف. والكلمات محلها اللسان ومحل المعاني
والمفهومات محلها الجنان ومجموع الامرين يسمى الانسان ناطقا متكلما بالمعنى وحيث الحروف
اللسانية منه دون المعاني الجنانية يسمى مجنونا لا متكلما الا بالمجاز. ولو وجدت المعاني الجنانية
دون الالفاظ اللسانية يسمى مفكرا لا متكلما الا بالمجاز وان كان بين الموضعين فرق وهي كالفرق
بين المؤمن بلسانه دون قلبه وبين المؤمن بقلبه دون لسانه غير انا نسامحهم ههنا حتى نحقق

[illegible] من المعنى كل منهم حقه. فنقول لولا مطابقة الالفاظ اللسانية معانيها
النفسانية لم يكن كلاما اصلا بل ولولا سبق تلك المعاني في النفس على العبارات في اللسان
لم يمكن ان يعبر عنها ولا ان يدل عليها ويتوصل اليها وهذا في حقنا ظاهر جاز في كلام الحق الباري
تعالى ان يخلق حروفا وكلمات في محل ولا دلالة لها على معاني ومخاطبات لها دلالة فان كان
الاول فهو المحال. وان كان الثاني حقا فما مدلول تلك العبارات واين ذلك المدلول ولا جائز
ان يقال المدلول لها علم الباري تعالى وعالميته فان العلم لا اقتضا فيه. والمدلول لها ههنا
يجب ان يكون فيها اقتضا وطلب. والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به وعلى خلاف المعلوم لا
يقتضيه العلم وقد يكون من القول ما يقتضي خلاف العلم. والعلم من حيث هو علم يتعلق
بالواجب والجائز والمستحيل والاقتضا والطلب لا يتعلق بالواجب والمستحيل وكذلك
الارادة لا يصلح ان تكون مدلوله لها فان الارادة وان تخيل فيها اقتضا وطلب فلا يتخيل
فيها خبر واستخبار ووعد ووعيد. وقد تحقق في العبارات هذا المعنى وكذلك القدرة
لا يصلح ان تكون مدلولها فانها بخاصيتها بعيدة من الاقتضا والطلب اعني طلب الفعل
من الغير فلابد اذن من مدلول قطعا ويقينا والاختلاف العبارات عن المعاني واختلاف
في ادراج الاماني كسبيل السواني. وذلك المدلول يجب ان يختص بالقابل اختصاص وصف
وصفه حتى يستقيم الدلالة وتتضح الامارة. ثم ذلك المدلول هو واحد حاله الموصوف
ام هو كثير كثرة العبارات وهو قديم تقدم الموصوف ام هو محدث حدوث العبارات
فذلك محل الاشتباه في الموضعين. ومجال النظر في الطرفين ومطمح الامواج عند التقا البحرين

القاعدة الثالثة عشر في أن كلام الباري تعالى واحد

ذهبت الأشعرية إلى أن كلام الباري تعالى واحد وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد. وذهبت الكرامية إلى أن الكلام هو القدرة على القول وهو معنى واحد وبمعنى القول معاني كثيرة قائمة بذات الباري تعالى وهي أقوال مسموعة وكلمات محفوظة تحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء والعدم. وذهبت المعتزلة إلى أن الكلام حروف منتظمة وأصوات مقطعة شاهدا وغائبا ولا حقيقة للكلام سوى ذلك وهي مخلوقة قائمة بمحل حادث إذا أوجدها الباري تعالى سمعت من المحل وكما وجدت فنيت. وشرط أبو علي الجبائي البنية المخصوصة التي يتأتى بها مخارج الحروف شاهدا وغائبا ولم يشترط ذلك ابنه أبو هاشم في الغائب. قالت الأشعرية إذا قام الدليل على أن الكلام معنى قائم بذات الباري تعالى وكل معنى وصفة له فهي واحدة لما أن يكون أعدادا فهي إما أن يكون أعدادا متناهية فإن كانت لا متناهية عددا فهو محال لأن ما حصره الوجود من العدد فهو متناه وإن اقتصر على عدد دون عدد فاختصاصه بالبعض دون البعض يستدعي مخصصا والقديم لا اختصاص له والصفة الأزلية إذا كانت متعلقة وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لأن نسبتها إلى الكل وإلى كل واحد نسبة واحدة فإن تعلقت بواحد تعلقت بالكل وإن تخلفت عن واحد تخلفت عن الكل. وخصومنا لو وافقونا على أن الكلام في الشاهد معنى في النفس سوى العبارات القائمة باللسان وأن الكلام في الغائب معنى قائم بذات الباري تعالى سوى العبارات التي نقرأها باللسان ونكتبها في المصاحف لوافقونا

[illegible]

على اتحاد المعنى لكن لما أن الكلام لفظا مشتركا في الإطلاق لم يتواردا في الخلاف على معنى واحد ثبته الخصم كلاما فالأشعرية تثبته وتوافقه على أنه كثير وأنه محدث مخلوق وما يثبته الأشعري كلاما فالخصم ينكره أصلا فكيف يصح منه كلامه في وحدته وكونه أزليا قديما فإذن ليس يتكلم الخصم في هذه المسألة إلا على سبيل الإلزام وإيراد الإشكال. قالت المعتزلة لو كان كلامه تعالى واحدا لاستحال أن يكون مع وحدته أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا فإن هذه حقائق مختلفة وخصائص متباينة. ومن المحال اشتمال الشيء الواحد له حقيقة واحدة على خواص مختلفة نعم يجوز أن يكون معنى واحد يشتمل معاني مختلفة كالجنس والنوع فإن الحيوانية معنى واحد يشتمل معاني مختلفة. وكذلك الإنسانية تشمل أشخاصا مختلفة إلا أنه يتصور وجود المعنى الجنسي الآن في الذهن ويستحيل في الوجود أن يتحقق شيء أحدي أشياء مختلفة حقيقة واحدة هي بعينها حقائق مختلفة حتى يكون حقيقة واحدة علما وقدرة وإرادة وسوادا وحركة فإن ذلك يرفع الحقائق ويؤدي إلى السفسطة فنسبة الأمر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد وهي حقائق مختلفة إلى الكلام كنسبة العلم والقدرة والإرادة والسواد والحركة وهي حقائق مختلفة إلى شيء واحد وذلك محال. فإذا كان لكل واحد من أقسام الكلام حقيقة خاصة فلكل واحد منها صفة خاصة. وإن قلتم إن الكلام اسم جنس يشتمل أنواعا فهو صحيح غير أن الجنس لا تحقق له وجودا ما لم يتنوع وبفصل يتميز نوع عن نوع والنوع لا تحقق له وجودا ما لم يتعين بكونه سوادا معينا وإلا فاللون المطلق ليس له ذات على انفراده قائم بجوهر ثم يكون هو بعينه علما وقدرة ولونا وسوادا وطعما. وأنتم أثبتم الكلام قائما بذات

[illegible]

الباري تعالى على هذا المنهاج انه حقيقة واحدة هي بعينها امر ونهي وخبر واستخبار وذلك
محال قالت الاشعرية حكي عن بعض متقدمي اصحابنا انه اثبت لله تعالى خمس كلمات
هي خمس صفات الخبر والاستخبار والامر والنهي والندا فان سلكنا هذا المسلك
اندفع السوال وارتفع الاشكال لكن المشهور من مذهب ابي الحسن ان الكلام صفة واحدة
ولها خاصية واحدة وخصوص وصفها من خاص وكونه امرا نهيا خبرا واستخبارا اخص اوصاف او
لوازم تلك الصفة كما ان علمه تعالى صفة واحدة تختلف معلوماتها وهي غير مختلفة في نفسها
فيكون علما بالقديم والحادث والوجود والعدم واجناس المحدثات وكما لا يجب تعدد العلم
بعدد المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بعدد المتعلقات فكون الكلام امرا نهيا اوصاف
الكلام لا اقسام الكلام كما ان كون الجوهر قايما بذاته قابلا للعرض متحيزا ذا مساحة وحجم
اوصاف نفسية للجوهر وان كانت معانيها مختلفة وليس اشتمال معنى الكلام على هذه المعاني
كانقسام العرض الى اصنافه المختلفة وانقسام الحيوان الى انواعه المتمايزة فاقسام
الشي غيره واوصاف الشي عينه وكل ما في الشاهد للكلام من الاقسام فهو في الغايب للكلام
اوصاف والذي يحقق ذلك ان المعنى قد يكون واحدا في ذاته ويكون له اوصاف هي اعتبارات
عقلية ثم تلك الاعتبارات قد يكون من جهة النسب والاضافات وقد يكون من جهة اللوازم
واللواحق البسيطة كالارادة قد تسمى رضا اذا كان فعل الغير واقعا على نهج الصواب وقد تسمى
هي بعينها سخطا اذا كان الفعل على غير الصواب فكذلك الكلام يسمى امرا اذا تعلق بالمامور به
ويسمى نهيا اذا تعلق بالمنهي عنه وهو في ذاته واحد وتختلف اساميه من جهة متعلقاته

حتى قيل ان الكلام في حقيقته يرجع الى العلم وكل عالم يجد في نفسه خبرا عن معلومه
ضرورة فان تعلق الخبر بالشي الذي يجب فعله سمي امرا واذا تعلق بالترك الذي من فعله سمي نهيا
وان تعلق بمعنى الخبر لمعه اقتضا وطلب سمي خبرا واستخبارا فهذه اسامي الكلام من جهة
متعلقاته كاسامي الرب تعالى من جهة وجوه افعاله ثم يقول للخصم في هذه
المسئلة لا محيد لكم عن الالزام في الوحدة على من قال بوحدة الكلام والامر انكر اصل الكلام
النفسي كيف يسمع منه القول في الوحدة ولكن العجب من هذا الملزم انه التزم ما هو المحال الا
في وجه الحال التي هي مصححة الاحوال فانه قال علم الباري تعالى فاد ثبت حالا وله حاله
توجب له كونه عالما قادرا فقد اثبت حالا لها خصوصية العلم والقدرة وهي واحدة في نفسها
وراء الذات فكيف يستبعد ممن اثبت كلاما هو امر ونهي وخبر وهو في نفسه واحد مختلف
الاعتبار والفلاسفة هم الذين اشد انكارا للكلام الازلي وحقيقته اثبتوا عقلا واحدا في ذاته
ووجوده ويفيض منه صور لا متناهية مختلفة وربما اختلافه ساريه باختلاف الصور فالفيض
عندهم كالتعلق عندنا المتكلم والعقل الاول كالكلام في وحدته واختلاف الكلام بالامر
والنهي كاختلاف الفيض بالصور واوضح من ذلك مذهبهم في المبدا الاول لا يتكثر بتكثر
الموجود اما اللازمه والصفات والاسما اما اضافية واما سلبية واما مركبة من اضافة
وسلب فهلا قالوا في الكلام كذلك وهلا اثبتوا له كلاما ازليا على منهاج اثباتهم له عناية
ازلية حتى يكون هو المبدا واليه المنتهى تقديرا في فعاله الخاصة به ويكون امره المبدا واليه
الرجعى تكليفا على افعال عباده فيكون له الخلق في الاول والامر في الثاني ويرجع الكل اليه

لله الامر من قبل ومن بعد اليه يرجع الامر كله قلنا المسلم ان اثبات صفات لشي
لذات واحدة غير مستحيل اما اثبات خواص مختلفة وصفات متضادة لشي واحد
هو المستحيل ومن المعلوم ان الامر والنهي متضادان وهما خاصيتان مختلفتان فاثبات
ذلك لكلام واحد محال ونحن لا ننكر اختلاف الاسامي لشي واحد لاختلاف الوجوه
والاعتبارات لكنا ننكر اختلاف الخواص المتنافية لشي واحد ولا يشك عاقل ان كون الكلام
امرا ونهيا ليس من جملة النسب والاضافات فان الصفات الاضافية تتحقق عند الاضافة
ولا تتحقق عند رفع الاضافة ويتطرق اليها التبدل والتغير وليس كون الكلام امرا ونهيا
مما يتحقق عند الاضافة بل هما من اخص اوصاف الكلام سوا لاحظنا جانب المتعلق او لم
نلاحظ ولذلك لو رفعنا المتعلق عن الوهم لم يخرج الكلام عن كونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا
والعلم بالقديم والحادث علم بالشي على ما هو به وحقيقته صالحة لذلك كما يعرض عليه سوا
كان قديما او حادثا وجودا او عدما والذي يوازنه في تعلقه تعلق الامر بمامور معين تعلقه
بمامور آخر فاختلاف المامورين كاختلاف المعلومين لا يستدعي اختلاف العلمين كذلك
اختلاف المامورين لا يستدعي اختلاف الامرين لكن كلاما هو في نفسه امر وهو في نفسه نهي
اختلاف وصفين متضادين لشي واحد وهو محال ونظيره العرض في شموله اقسام
الاعراض مختلفة الخواص اذ يستحيل ان يكون العرض ذات محققة على حيالها وهي في ذاتها
علم وقدرة وحيوة ولون وكون وقولكم ان الكلام مختلف الاوصاف لا مختلف الاقسام
غير صحيح بل الامر والنهي والخبر والاستخبار اقسام الكلام والكلام منقسم الى

صنوف
ذلك اذ كل قسم منها يتخلف بخاصيته وحقيقته عن القسم الآخر وانتم الكلام كالجنس لها لا كالنوع
لها ومن الخواص اذ كل ما ذكروه وقولكم ما هو اقسام الكلام في الشاهد فهو اوصاف في الغائب
والحقائق كيف تتبدل والمعقولات كيف تتفاوت وهل ذلك الا رفع الحقائق وخلط الطرائق
واما الزامكم المحال علينا فالجواب عنه ان المصحح للمختلفات المتضادات لشي واحد
غير وثبوت المختلفات المتضادات لشي واحد غير فان الحيوة مصححة للعلم والجهل
والقدرة والعجز والارادة والكراهة الى غير ذلك من المعاني التي يشترط في ثبوتها
الحيوة ولا يلزم من ذلك ثبوت المختلفات المتضادات للحي الواحد ونحن ان اثبتنا ما لا
نهي مصححه او في حكم المصحح ولم نثبت مختلفات متضادات لشي واحد فهذا هو الفرق
وربما يجيب الفلاسفة عن الزام الفيض المختلف عن العقل الواحد فيقول اما قولكما ان
العقل واحد فيفيض العقل ايضا واحد لكن القوابل والحوامل تختلف فيختلف الفيض
باختلاف المفيض كالشمس اذا اشرقت على زجاجات مختلفة الالوان اعطت كل زجاجة
لونا خاصا لا يليق بلونها القابل فتعدد الصور واختلافها انما حصل من جانب المفيض لا
من جانب المفيض وانتم اثبتم كلاما واحدا هو في نفسه امر ونهي وخبر واستخبار
فتعدد الخواص واختلافها انما حصل فيه من جانب المتعلق لا من جانب المتعلق فلم
يستقم التشبيه بين الخلق والفيض واما كلامنا في المبدا ووجوب الصفات له
فابعد في باب التنزيه عن الكثرة واعلى في مناهج التقديس عن اختلاف الخواص في الصفات
كلها راجعة الى ذات واحدة هي واجبة الوجود بذاتها ووجوده مستند الموجودات .

كلها من غير ان يثبت له منها حالا ذاتية تخصه له صفة معنوية كما قال الحكماء غير ان الاسم
والصفة من نحو ذاته وانما يقال له عالم وصفه من نحو اثار صنعه واياته اعلى وجه العادة
عنه لا مقابل على ترتيب الاول فالثاني والرابطة البسيطة بينهما على تربيع الثاني على الاول
من غير ان يستحدث حالا في ذاته لم يكن او يستكمل من حادث حالا كما تجل جلاله بما اتى وتقدست
اسماؤه وصفاته **قالت الاشعرية** نحن لا نثبت الحقائق المختلفة والخواص المتباينة للكلام
واحدا وانما يلزمنا التضاد بين امرين متقابلين من كل وجه فيتضادان واما اذا لحقنا بالامر
اختلاف المتعلقات واختلاف الوجوه فلا يبعد اجتماعهما في حقيقة واحدة ونحن لو قلنا الامر
بالشيء والنهي عن ذلك الشيء بعينه في زمان واحد وشخص واحد يجتمعان في كلام واحد كان ذلك
محالا بل الامر بالشيء والنهي عن ضده او الامر بالشيء والنهي عن شيء آخر او امر شخص واحد ونهي
شخص آخر عن ذلك الشيء لا يستحيل وكذلك اذا اختلف الزمان والمكان والوجه والاعتبار
لم يحصل التضاد فلم يلزم الاستحالة هذا الذي الزم علينا التضاد وان الزم الاختلاف بين الحقيقتين
دون التضاد فالجواب عنه ان اجتماع مثل ذلك في شيء واحد من وجوه مختلفة غير مستحيل فان
الجوهر يوصف بانه متحيز وقابل للاعراض وذو حجم ومساحة ونهاية وهي صفات او احوال
او وجوه واعتبارات مختلفة وما استحال اجتماعها في حقيقة الجوهرية وقد بينا الفرق
بين الاوصاف وبين الاقسام وقولهم ان كون الكلام امرا ونهيا وخبرا اقسام الكلام اذ يقال
الكلام ينقسم الى كذا والى كذا وكل قسم انما يتميز عن قسم باخص وصف قول صحيح في
الكلام شاهدا فان الكلام القولي في اللسان والنطق النفساني في الذهن من جملة الاعراض

الذي يستحيل بقاؤه ولا تتغير ذاته ويتعدد جهاته بل ذاته يتعدد بتعدد جهاته فما هو امر
بشيء غير ما هو نهي عن شيء غيره ويضاد الامر نهي عن ذلك الشيء بعد اتحاد جهاته فتعدد
الكلام بحسب المتعلقات فصارت تلك الجهات اقساما اذا انفصل كل قسم عن قسيمه باخص
وصف له بعد الاشتراك في حقيقة الكلامية كالعلوم المختلفة اذا تعلقت بمعلومات
مختلفة كانت اقساما مختلفة وامتاز كل علم عن قسيمه باخص وصفه بعد الاشتراك في حقيقة
العلمية ثم اذا خص الكلام بعلم قديم او عالمية ازلية لم يلزم اتحاد الخصائص في ذات واحدة
بل العلم الازلي في معنى علوم مختلفة نائبا منابها الكل من غير ان تتكثر ذاته او تختلف خواصه
كذلك الكلام الازلي في حكم الامر والنهي والخبر والاستخبار نائبا مناب الكل من غير ان
يتكثر ذاته او تختلف خواصه وهذا معنى قولنا الاقسام في الكلام الشاهد كالاوصاف
في الكلام الغائب ونقول ثم تنكرون على من يقول الكلام معنى احد من المعاني حقيقته
الخبر عن المعلوم ثم التعبير عن ذلك المعنى اذا كان المعلوم محكوما فعله بالامر واذا كان
المعلوم محكوما تركه بالنهي وان كان في وقت قد وجد المعلوم واقتضى كان التعبير عنه بالخبر
كما كان وان كان في وقت لم يوجد المعلوم بعد وسيوجد كان التعبير عنه بالخبر عما سيكون فالاقسام
المذكورة يرجع في الحقيقة الى التعبيرات بحسب الوجوه والاعتبارات والا فالكلام الازلي
واحد لا كثرة فيه باختلاف الخواص او تضاد المعاني فقبل خلق آدم عليه السلام كان التعبير
عن معلوم الخلافة في تلك الحال اني جاعل في الارض خليفة وبعد ارسال نوح عليه السلام
وانقراض دوره كان التعبير عن معلوم الرسالة في ماضي الحال انا ارسلنا نوحا ولو عبر

عن حال موسى عليه السلام قبل وجوده وحصوله بالواد المقدس كان على صيغة الخبر
عما سيكون ۔ واذا اخبر عن حاله وهو بالواد المقدس طوى كان على صيغة الامر اخلع نعليك
فالاختلافات كلها راجعة الى التعبيرات عن الكلام الذي هو وصف العلي من حيث قدرنا
لا نفسنا انطلقنا عقلنا سابقا على وجود المخاطب باقيا على مر الدهور كان المعبر عنه على
حقيقة واحدة لا يتبدل والتعبيرات عنه على اقسام مختلفة لاختلاف الحال ۔ ولو قدرنا
انفسنا نطقنا عقلنا مطابقا لادراك عقلي عالي عن الدهر والزمان بحيث يكون نسبتها
الى الماضي والحاضر والمستقبل نسبة واحدة لم نشك ان الاختلاف لا يرجع الى كثرة خواص
معان في ذاته بل انما يرجع الى ما يختلف بالازمان ولم يسمع الله تعالى وتقدس يخبر في كتابه
الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه عن حال عيسى عليه السلام فيما سيكون في القيامة
بقوله جل جلاله ۔ واذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون
الله ۔ اوليس قد عبر عن المستقبل بالماضي وبعد لم تقم القيامة ولم يحشر الناس ولم يحضر
عيسى صلوات الله عليه لكن لما كان القول لحق الازلي متعاليا عن الزمان كان ما سيوجد كان
قد وجد وكان نسبة الخطاب اليه وهو في ذلك الوقت كنسبته اليه وهو في هذا الوقت
ومن امكنه ان يرفع الزمان من صميم قلبه هان عليه ادراك المعاني العقلية وسهل عليه معرفة
تعلق العلم الازلي بالمعلومات والامر الازلي بالمامورات ۔ وعلم ان الاختلاف فيه راجع الى
العبارات والتعبيرات ۔ انظر كيف يشير الى الحقائق على لسان الفريقين وان كانا يعربان عن
دقائق الطريقين ۔ واني لهم تصور نزول الروحانيات وتشخصها بالجسمانيات كما اخبر التنزيل عن

قد سلبنا البيان فتمثل لها بشرا سويا ۔ وكيف يستقيم على مذهب المتكلم تمثل
الروح بالجسم الشخص البشري بان يعدم الروح ويوجد الشخص او يتبدل كل من المتمثل
في شيء ۔ اما ان يستعمل الروح شخصا موجودا بشريا ولم يكن ذلك تمثلا ايضا بل تسخيرا
واذا لم يمكنه تقرير التمثل والتشكل اعني تمثل الروحاني بالجسماني كيف يمكنه تصور الامر الازلي
يتمثل بالبيان العربي تارة واللسان السرياني طورا حتى جاز ان يقال هذا كلام الله تعالى كما جاز
ان يقال هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم ثم لباس جبريل عليه السلام يتبدل ولا يتبدل حقيقته التي
هو بها جبريل ولباس الكلام الازلي يتبدل ولا يتبدل حقيقته التي هو بها كلام وامر واحد
ازلي ۔ وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله حق في حق المشركين المتحيرين
ويا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي صدق في حق الكليم المستفيد من
الكلامين فرق ما بين القدم والفرق وبين السمعين فرق ما بين الولاية والصرف ولو كان الكلام
في الموضعين حروفا منظومة واصواتا مقطعة بطل اصطفاؤه على الناس وحصل التساوي في استماع
الناس والجاس ۔ ولكان حكم الكليم في خطابه يا موسى حكم الطريد في طرده يا فرعون ولكان
الذي سمع من موسى اخص كلام من موسى عليه السلام اذ كان يسمع من الشجرة التي هي جماد وفي
الموضعين الكلام حروف واصوات قالت المعتزلة اذا اثبتم كلاما ازليا فاما ان
تحكموا بان كلامه امر ونهي وخبر واستخبار في الازل واما ان لا تحكموا فان حكمتم به فقد احلتم
من وجوه احدها ان من حكم الامر ان يصادف مامورا ولم يكن في الازل مخاطب مستعد لان يخاطب
على امر او زجر عن نهي وتستحيل كون المعدوم مامورا والوجه الثاني ان الكلام

موقفه من غير مخاطب سفه في الشاهد والبنا الشخص لا وجود له من اهل الانتساب الى
الحكيم. والثالث ان الخطاب مع موسى عليه السلم غير الخطاب مع المصطفى صلوات الله
عليه ومناهج الكلام مع الرسولين مختلف ويستحيل ان يكون معنى واحد هو في نفسه
كلام مع شخص على معاني ومناهج وكلام مع شخص آخر على مناهج ومعاني آخر ثم يكون
الكلامان شيا واحدا. والرابع ان الخبر عن احوال الامتين مختلف لاختلاف حال الامتين ومعنى واحدا
وكيف يتصور ان يكون حالتان مختلفتان يخبر عنهما بخبر واحد وكيف يكون الخبر امرا ونهيا
وكيف يكون امر ونهي استخبارا او وعدا او وعيدا وانكم لو حكمتم بان الكلام واحد فقد رفعتم اقسام
الكلام فلا يعقل كلام الا وان يكون اما امرا او نهيا واما خبرا او استخبارا وذكركم اقسام
الكلام الى صفات والعبارات تارة والى تعبيرات وعبارات اخرى غير سديد اما العبارات
العقلية فباطل لان المعقول من اقسام الكلام ذوات مختلفة وحقائق متمايزة فان القصة
التي جرت ليوسف وابيه واخوته عليهم السلام غير القصة التي جرت لادم ونوح وابرهيم
وموسى وعيسى صلوات الله عليهم فالخبر عما جرى في حق شخص كيف يكون عين الخبر الذي
جرى في حق شخص آخر والاوامر والنواهي التي توجهت على قوم في دور ونبي مخصوص
غير الاوامر التي توجهت على قوم آخر في دور آخر فكيف يمكنكم القول باتحاد الاخبار
كلها على اختلافها في خبر واحد. والقول باتحاد الاوامر كلها على تفاوتها في امر واحد
ثم كيف يمكنكم الجمع بين معنى الخبر وحقيقته انه خبر عما كان او سيكون من غير اقتضاء طلب
وبين معنى الامر وحقيقته انه اقتضاء وطلب لامر لم يكن حتى يكون يلتبس في الخبر حكم الاقتضا

وكيف في الامر خبر وايضا يتميز النوعين بفرق ظاهر فكيف يجوز القول باتحادهما نعم
هما يتحدان في حقيقة الكلامية لكنهما يختلفان بالنوعية كالحيوانية والانسانية والفرسية
واللونية. فمن رد الكلام بانواعه واقسامه الى الخبر فقد ابطل الاقتضا وعطل الحكم
والطلب. ومن رد الكلام الى الامر فقد ابطل معنى الخبر وعطل القصص ومن المعلوم
ان النوعين موجودان في جنس الكلام ومذكوران في الكتب الالهية. واما من رد
الاختلاف والكثرة فيها الى العبارات فقط فقد ابعد النجعة فان العبارات ان
طابقت المعاني خبرا عن مخبره امرا بمامور ونهيا عن منهي فقد تعددت المعاني بتعدد
العبارات. وان لم يطابق فليست هي تعبيرات عنها وانما هي عبارات لا معبر لها وذلك
كلام المجانين. واما استرواحكم الى تمثل الروحاني بالجسماني في تشكل الملك بشكل
البشر وظهور المعنى بالعبارة فذلك في اسماعنا شبه طامات وكلمات فارغة فما التشكل
والتشكل وكيف الظهور والتبين حققوا لنا ذلك ان كانت العبارة مشتملة على حقيقة والا
فالمعقولات لا تحتمل امثال هذه المجازفات. والذي عندنا ان جبريل شخص لطيف متكاثف
قدرا بالبصر كالهوا اللطيف يجري فيه تكاثف فيرى سحابا او نقول يعرض له امر والجبال لا
تمثل وتشخص وبالجملة جوهر واحد لا يصير جواهر الا انضمام جواهر اليه ونحن لا نعقل
من الجوهر الا المتحيز والمتحيز لا يبدا الا حلال فلا معنى للتمثيل به. **قالت الاشعرية**
ذهب شيخنا عبد الله بن سعيد الكلابي الى ان كلام الباري تعالى في الازل لا يتصف بكونه
امرا ونهيا وخبرا واستخبارا في الازل الا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرايط التكليف

فاذا ابدع الله تعالى العباد وافهمهم كلامه على قضية امر او نهي وجب و خبر اقتضى ان يتصف
عند ذلك بهذه الاحكام فهي عنده من صفات الافعال بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال بكونه
خالقا رازقا فهو في نفسه كلام لنفسه امر ونهي وخبر وخطاب وتكليم لا لنفسه بل بالنسبة
الى المخاطب وحال تعلقه به ومنهم من يقول يتصف كلامه في الازل بكونه خبرا لا غير ولا يتصف
بذلك خرج الكلام عن اقسامه ولان الخبر لا يستدعي مخاطبا بل الرب تعالى مخبر لم يزل
عن ذاته وصفاته وعما سيكون من افعاله وعما سيكلف عباده بالاوامر والنواهي
وعند ابي الحسن الاشعري كلام الباري تعالى لم يزل متصفا بكونه امرا ونهيا وخبرا
والمعدوم على اصله مامور بالامر الازلي على تقدير الوجود ثم قال في دفع السؤال
انا لم نبعد ان يكون المامور به معدوما لم نبعد ان يكون المامور معدوما وعضد ذلك بانا
في وقتنا مامورون بامر الله تعالى الذي توجه على المامورين في زمن النبي صلى الله عليه
فاذا لم نبعد ان يتاخر وجود المامور عن الامر بسنة لم نبعد ان يتاخر عنه بالكثرة ولم يزل والحق
ان هذا الاشكال لم يختص بمسالة الامر بل هو جار في كل صفة ازلية تتعلق بمتعلقها ازلا
انها كيف تتعلق بالمعدوم ومن اليس الله تعالى عالما قادرا لم يزل والعالم معدوم فكيف تعلق
العلم والقدرة بنفي محض وعدم صرف الا على تقدير الوجود وكيف يتصور التقدير في حق
الباري والتقدير ترديد الفكر وتصريف الخواطر وذلك من جملة الخيال والوهم اذ يتعلق
بالوجود حقيقة والموجود محصور متناه ونحن نعتقد ان معلومات الباري تعالى ومقدوراته
لا تتناهى وانما يتصور ذلك فيما لم يوجد ويمكن ان يوجد ام تقرر ان العلم صفة صالحة

الصلاة عند العقد الاكبر
موت المسلمين

لادراك كل ما يعرض عليه من غير تصور والقدرة صالحة لايجاد كل ما يصح وجوده من غير
تخصيص بما يصح ان يعلم ويصح ان يوجد لا يتناهى نعلق هذا المعنى بقولنا المعلومات والمقدورات
لا تتناهى والمعاني من حيث التعلق راجع الى صحة المعلوم والمقدور وكذلك في التناهي السمع والبصر
او كونه سميعا بصيرا لم يجمع بين المسلمين فلا هي اظهر بان السمع لا يتعلق بالمعدوم وكذلك البصر
فلا يكون المعدوم مسموعا ومبصرا بل انما يصير مدركا به حين يصح الادراك وهو حال الوجود فقط
لا قبله تحقيقا كان او تقديرا كذلك الكلام الازلي يتعلق بالمامور حين يصح التعلق وهو حال الوجود
المتهيئ القبول من كونه حيا عاقلا بالغا فهو كما ان الفعل كسائر الصفات على السواء فليس يختص
السؤال بمسألة الكلام ووجه الحل ما تقدم في مسائل التعرية وقولهم ان كلاما لا يعقل له اقسام
الكلام غير معقول قلنا واما اقسام الكلام فان المتكلمين حصروها في ستة وسائر الناس
زادوا اقساما مثل النداء والدعاء وزادوا في كل قسم من الامر والنهي اقساما مثل امر الندب
وامر الايجاب ونهي التنزيه ونهي التحريم وفي كل قسم من الخبر والاستخبار اقساما مثل
الخبر عن الماضي والمستقبل والمواجهة والمغايبة وغير ذلك ومن تصدى لردها الى
الستة فقد قصر بذكر اقسام منها في اقسام وكثيرة ان تصدى لردها الى قسمين الخبر
والامر اما الاستخبار فلا يتصور في حقه تعالى على موجب حقيقة الاستفهام بل
حيث ورد فمعناه التقرير والاخبار كقوله تعالى الست بربكم من اله غير الله الاه مع الله
ومعنى الكل راجع الى تقرير الخطاب للمخاطب ان الامر لا يتصور الا كذلك واما
الوعد والوعيد فظاهر انهما خبران يتعلق احدهما بثواب فسمي وعدا وتعلق الثاني بعقاب

فسمي وعيدا كما امكن ان يرد معنى النداء الى الخبر يا زيد يا عمرو اي ادعو زيدا واما
القسم الثاني وهو الامر والنهي لا يجتمعان لكن كلام الله تعالى اذا تعلق بمتعلق
خاص على صيغة الامر ولم يحصل بتركه زجر كان ندبا وان اتصل به ذلك سمي ايجابا وكذلك النهي
وان لم يرد على فعله وعيد سمي تنزيها وان ورد سمي تحريما ثم هما باسمهما كان في كونه امرا ونهيا
وان رد الامر والنهي الى معنى واحد وهو الامر كان ذلك ايضا له وجه فان النهي امر بان لا
تفعل فرجع اقسام الكلام كلها الى الخبر ولم نقط ثم كما امكن رد الاقسام الى قسمين من غير
نقصان في حقيقة الكلام كذلك امكن رد القسمين الى قسم واحد حتى يكون كلامه تعالى كما قررناه
واحدا ۰ وقد ورد التنزيل بتسميته امرا بحيث يتضمن جميع الاقسام في قوله تعالى وما امرنا
الا واحدة ۰ وفي قوله تعالى الا له الخلق والامر ۰ فالخلق والامر يتقابلان كالفعل والقول
وعن هذا امكن الاستدلال بهذه الاية حتى يقال ان امر الباري تعالى غير مخلوق فانه لو كان
مخلوقا كان تقدير القول الا له الخلق والخلق وهذا من فاسد الكلام وقد ورد ايضا في
القران ما يدل ان الامر سابق على الخلق وذلك لسبق لا يتصور الا ان يكون ازليا وذلك في قوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن ۰ انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن ۰ فالمكون
متاخر ۰ والامر متقدم والتقدم على الحادث المطلق لا يكون الا بالازلية فتحقق من هذه الجملة
ان كلامه تعالى واحد ان سميته امرا فهو خلاف الخلق ومقابله وان سميته خبرا انفرد وتعلق العلم
سواء وانه اذا تعلق بالمامور به فكيف تعلقه مشروطا بالشرايط كما كان تعلق ساير الصفات مشروطا
بشرايط ۰ وقد عرفت الفرق بين تعلق الصلاحية والصحه وبين تعلق الفعل والحقيقه وانه

١١٦
الاول ما بعد الفرق ۰ وقولهم ان الاختلاف والكثرة في الاخبار والاوامر لا يرجع الى العبارات
فقط اذ العبارات لا بد وان تطابق المعاني صحيح لكن تلك المعاني المختلفة كالمعلومات
المختلفة التي يحيط بها علم واحد ۰ وان تلك المعلومات المختلفة ان فرضت في الشاهد عدت
علوما مختلفة ۰ وان شملها اسم العلمية كذلك الاخبار المختلفة والاوامر المختلفة وان
استدعت في الشاهد كلمات ومعاني مختلفة فقد احاط بها معنى واحد هو القول
الحق الازلي واختلاف الزمان بالماضي والمستقبل والحاضر لا يوثر في نفس القول لما
يتبدل القول لاجل كاختلاف الحال في المعلومات التي وجدت وسيوجد لا يوثر في نفس
العلم وهذا المعنى عسر الادراك جدا لتكرر عهدنا بخلاف ذلك في الشاهد ولو لاحظنا
جانب العقل وادراك المعقول وجردناه عن المواد الجسمانية والامثلة الخيالية
ما دنا ادراكا كليا عقليا لا يختلف باختلاف الازمنة ولا يتغير بتغير الحوادث ۰
وكذا لو استيقظنا من نوم يقظتنا هذه بمنام وطلعت نفوسنا عن مشرق المعاني الحقايق
رايت علام المعقولات واشخاصا من الروحانيات تحدثه باخبار وتكلمه باحاديث
لو عبر المعبر عنها بعبارات لسانه وسعه يوم واحد لترجمتها وبيانها ولو كتبها لعلمه
لم يسعه مجلدة واحدة لبسطها ۰ وكل ذلك تلقاه في منامه في اقل من لحظة واحدة ۰ ونعلم
يقينا انه راه حين راه وسمع ما سمعه كانه شي واحد ومعنى واحد لكن التعبير عنه يستدعي
اوراقا وصحايف طباقا ۰ وكيف لا والمرء يجد من نفسه وجدانا ضروريا انه اذا سيل عن
اشكال في مسئلة اعتراه جوابه وحل جملة في اقل من لحظة ثم ياخذ في شرح ذلك بلسانه

حتى تمتلي اذان واسماع كثيرة ان سمعها ووعاها او تستثبته نقليه حتى يسود بياض كثيرة
ان سطرها وزبرها • والمعنى في الاصل كان واحدا والشرح منبسطا • والحبة تكون واحدة
والسنبلة متكثرة كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة • ومن يجد عشام
هيدقه نسايم الروحانيات ووقع في اطراف رياض المعقولات وان كان محجوبا عليها غيره
واخل بجليتها علم قطعا ان العقل احدى الادراك والنفس وحداني القول وانما التكثر
في عالم الحس يتصور • والاختلاف في عالم القبا يتحقق • واذ كانت عقولنا ونفوسنا عاجا
هذا النمط من التوحيد فكيف الظن بقدس الاحاطه الازليه ووحدانيه الكلمة القديمة
قالت المعتزلة اجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على ان القرآن كلام الله تعالى
واتفقوا على انه سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهي مقروة مسموعة على
التحقيق ولها مفتتح ومختتم وانه معجزة الرسول صلى الله عليه وآله على صدقه ولا يكون
المعجزة الا فعلا خارقا للعادة • ولذلك كانت السلف يقولون يا رب القرآن العظيم ويا رب
طه ويس • وانما سمي القرآن قرآنا للجمع من قولهم قرأت الناقة لبنها في الضرع والجمع انما
يتحقق في المفترق • والكلام الواحد الازلي لا يوصف بمثل هذه الاوصاف • ومما اجتمعت
الامة عليه ان كلام الله تعالى بين اظهرنا نقراها بالسنتنا ونمسها بايدينا ونبصرها باعيننا
ونسمعها باذاننا وعليه دلت النصوص • وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع
كلام الله • لا يمسه الا المطهرون • والصفة الازلية كيف توصف بما وصفنا • قالت الاشعرية
انتم اول من خالف هذا الاجماع فان عندكم كلام الله تعالى حروف وكلمات احدثها في

[illegible]

في محل وكما وجدت فنيت والذي كتبناه بايدينا فعلنا والذي قراناه بالسنتنا كسبنا وكذلك
كتاب على قبل فعل ذلك والعاتب على تلك فليس القرآن الذي بين اظهرنا كلام الله وما كان كلاما
لله تعالى ليس بين اظهرنا ولا كان دليلا ومعجزة ولا قراناه ولا سمعناه بل الذي نقراه مثل ذلك
او حكاية عن ذلك كمن يروي شعر امرئ القيس بعد موته • وعن هذه الشنعة صار ابو علي الجبائي
الى انه تعالى لا يشك ان الذي يسمعه من القاري حروفا وكلمات تخرج من مخارجها على اختياره
وليس يتعلمها انشاءها حتى يكون لكل حرف حرفين • ولكل كلمة كلمتين وكل آية آيتين وان كان فاتحها
وقد اشتغلت المخارج بحروفها فمن المحال اجتماع حرفين في محل واحد في حالة واحدة والحروف
لا وجود لها الا على التعاقب • واجتماع حرفين وكلمتين في محل واحد غير معقول ولا مسموع
ولا محسوس من جهة القاري في حال • ثم نقول العقل لا يحول انا لا ننكر وجود الكلمات
التي لها مفتتح ومختتم وهي آيات واعشار وسور ويسمى الكل قرآنا وماله مبدا ومنتهى وافتتاح
واختتام لا يكون ازليا وهو من هذا الوجه معجزة للنبي صلى الله عليه ويسمى ما يقرا باللسان
قرآنا وما يكتب باليد مصحفا لكن كلامنا في مدلول هذه الكلمات ومفهوم هذه القراءات اهي
صفة ازلية لا حادثة وواحدة لا كثيرة ام هي هذه فقط • ولا مدلول لها ولا مقروء ولا مكتوب
وبالاتفاق بيننا وبين الخصم كلام الله تعالى غير ما حل في اللسان من تحريك الشفتين واللسان
واللهاة بل هو معنى اخر وراء ذلك فنحن نعتقد ان ذلك المعنى واحد ازلي • وانتم تعتقدون
انه مثل هذا كثير حادث فانقطع الاستدلال بما تعارفه اهل الاجماع وكان كلامه ازلي
واحد عندنا وليس ذلك بين اظهرنا لكن كذلك هو كلام آخر في محل آخر وليس ذلك بين اظهرنا عند

الحجر فصار الاتفاق من المقدمات المشهورة المصرحة لا اليقينية المقبولة المشهورة
ونبين ان اطلاق لفظ القرآن على القراءة والمقروء بالاشتراك اللفظي وقد يسمى الدال باسم
المدلول ويطلق لفظ العلم على المعلوم كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء
اي معلومه وقال تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا اعني به الصلوة والقراءة فيها والجواب
الحق ان الايات التي جاء بها جبريل عليه السلام منزلا على رسول الله صلى الله عليه يسمى كلام الله
كما ان الشخص الذي تمثل به جبريل وتراءى به وظهر له يسمى جبريل حتى تقول هذا كلام الله
تعالى وهذا جبريل لان ما اشير اليه هاهنا وهذا هو مظهره وانت تقول لكلامك هذا صحيح وغير
صحيح ولا تشير الى مجرد العبارة دون المعنى بل تشير الى العبارة على انها مظهر المعنى فاما الصحة
والفساد انما يدخلان على المعنى دون اللفظ والصواب والخطاء داخلان على اللفظ دون المعنى
وقد يكون العبارة سديدة لغة ونحوا ويكون المعنى غير سديد وبالعكس من ذلك ثم تشار
الى العبارة ويراد به المعنى كذلك قولنا هذا كلام الله وكلام الله بين اظهرنا ولا يمسه الا
المطهرون وقوله تعالى يتلونه حق تلاوته ان علينا جمعه وقرآنه راجع الى العبارة
ثم ان علينا بيانه راجع الى المعنى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون ولو كان الكتاب من حيث
هو كتابه هو القرآن لما قال في كتاب وفي آية اخرى يتلوا صحفا مطهرة فيها كتب قيمة فتارة
كان القرآن في كتاب وتارة اخرى كان الكتاب في القرآن ومن ادرك الطرفين على حقيقتهما سهل
عليه التمييز بين المعنيين ثم احترام الكتابة لاجل المكتوب كاحترام البيت لاجل صاحب البيت
قالت السلف والحنابلة قد تقرر الاتفاق على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى

وان ما نقراه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله فيجب ان يكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله
ولما تقرر الاتفاق على ان كلام الله غير مخلوق فيجب ان يكون الكلمات ازلية غير مخلوقة
ولقد كان الامر في اول الزمان على قولين احدهما القدم والثاني الحدوث والقولان
مقصوران على الكلمات المكتوبة والايات المقروءة بالالسن فصار الان الى قول ثالث وهو
حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والامر الذي يدل عليه العبارات وقدح
فتح لهم منها وهو خلاف القولين فكانت السلف على اثبات القدم والازلية لهذه الكلمات
دون التعرض لصفة اخرى وراءها وكانت المعتزلة على اثبات الحدوث والخلقية لهذه
الحروف والاصوات دون التعرض لمعنى وراءها فابدع الاشعري قولا ثالثا وقضى
بحدوث الحروف وهي خرق الاجماع وحكم بان ما نقراه كلام الله مجازا لا حقيقة
وهو عين الابتداع فهلا قال ورد السمع بان ما نقراه ونكتبه كلام الله تعالى دون ان يتعرض
لكيفيته وحقيقته كما ورد السمع باثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين الى غير ذلك
من الصفات الخبرية قالت السلف ولا يظن الظان بنا انا اثبتنا القدم للحروف والاصوات
التي قامت بالسنتنا وصارت صفات لنا فانا على قطع نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها
باكسابنا وافعالنا وقد بذلت السلف ارواحهم وصبروا على انواع البلايا والمحن
من معتزلة الزمان دون ان يقولوا القرآن مخلوق ولم يكن ذلك على حروف واصوات
هي افعالنا واكسابنا بل هم عرفوا يقينا ان لله تعالى قولا وكلاما وامرا وان امره غير
خلقه بل هو ازلي قديم بقدمه كما ورد القرآن بذلك في قوله تعالى الا له الخلق والامر وقوله تعالى

لله الامر من قبل ومن بعد وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فكانا
كلها انما تكون بقوله وامره وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن وقوله تعالى
قال ربك واذ قلنا قال الله تعالى هذا كله قول فقد ورد في الشرع مضافا الى الله تعالى
اخص اضافة من الخلق فان المخلوق لا ينسب اليه تعالى الا من جهة واحدة وهي الخلق
والابداع والامر ينسب اليه لا على تلك النسبة والا لارتفع الفرق بين الخلق والامر وبين الخلقيات
والامريات قالوا ومن وجه المعقول ان العاقل يجد من قاضية ربا بين قال وفعل وبين امر
وخلق ولو كان القول فعلا كسائر الافعال بطل الفرق الضروري فثبت ان القول غير الفعل
وهو قبل الفعل قبلية ازلية اذ لو كان له اول لكان فعله سبقه قول آخر وتسلسل ثم انما
اجمعنا السلف على ان هذا القرآن هو كلام الله تعالى لم يزد على مناهج اجماعهم ولم نبحث
انهم ارادوا به القراءة ام المقروء والكتابة ام المكتوب كما انهم اذا وصلوا الى تربة رسول الله
صلى الله عليه قالوا هذا رسول الله وحيوا وصلوا عليه وسلموا تسليما من غير تعرض
ان المشار اليه شخصه ام روحه وجهتنا زيادة تحقيق قلنا ولقد ورد في التنزيل اظهر مما
ذكرناه من الامر وهو التعرض لاثبات كلمات الله حيث قال جل جلاله وتمت كلمة ربك صدقا
وعدلا لا مبدل لكلماته وقال تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك وقال سبحانه وتعالى
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي وقال تعالى ولو ان ما
في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وقال عز من قائل
ولكن حق القول مني وكذلك حقت عليهم كلمة العذاب فتارة يجيء الكلام بلفظ الامر وتارة

له الوحدة الخالصة التي لا كثرة فيها وما امرنا الا واحدة كلمح البصر وتارة يجيء بلفظ الكلمات
ويثبت له الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها وهي لا نهاية لها ما نفدت كلمات الله فلا يقال
اذن امر واحد وكلمات كثيرة وذلك لا يتصور الا بحرف نحن هذا قلنا امره تعالى بمرد وكلماته
ازلية والكلمات مظاهر الامر والروحانيات مظاهر الكلمات والاجسام مظاهر
الروحانيات والابداع والخلق انما يبتدى من الارواح والاجسام اما الكلمات والحروف
والامر ازلية قديمة وكما ان امره لا يشبه امرنا فكلماته وحروفه كلماته لا تشبه
كلامنا وهي حروف قدسية علوية وكما ان الحروف بسائط الكلمات فالكلمات اسباب
الروحانيات والروحانيات مدبرات الجسمانيات وكل الكون قائم بكلمة الله محفوظ
بامر الله ولا يغفلن غافل عن مذهب السلف وظهور القول في حدوث الحروف كان له شانا
وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب ويحكمون بان القراءة التي هي صفتنا
وفعلنا غير المقروء الذي هو ليس صفة لنا ولا فعلنا غير ان المقروء بالقراءة قصص واخبار
واحكام واوامر وليس المقروء من قصة آدم وابليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون
وليس احكام الشرائع الماضية هي بعينها احكام الشريعة الخاتمة فلا بد اذن من كلمات تصدر
وتدل على كلمة ولا بد من حروف تتركب منها الكلمات وتلك الحروف لا تشبه حروفنا وتلك
الكلمات لا تشبه كلماتنا كما ورد في حق موسى عليه السلام انه كان يسمع كلام الله تعالى
كجر السلاسل وكما قال المصطفى صلى الله عليه احيانا يأتيني كصلصلة الجرس وهو
اشده علي فيفصم عني وقد وعيت ما قال هـ

القاعدة الرابع عشرة في حقيقة الكلام الانساني

والنطق النفساني • ذهب النظام الى ان الكلام جسم لطيف ينبعث من المتكلم ويقرع اجزاء الهواء فيتموج الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الاذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل الى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم • وربما يقول الكلام حركة في جسم لطيف على شكل مخصوص ثم تحير في ان الشكل اذا احدث في الهواء فهو شكل واحد يسمعه السامعون ام اشكال كثيرة • واما الجبائية فمذهبهم في هذه المسئلة وغيرها من المسائل خير من مذهب الفلاسفة غير انهم لم يفهم من كلامهم الا صحيحا ولم يورده تصحيحا • واما الفلاسفة فالنطق عندهم يطلق على نطق اللسان وهي حروف منظومة واصوات مقطعة في مخارج مخصوصة نظما يعبر عن المعنى الذي في النفس بحكم الاصطلاح والمواضعة او بحكم التوقيف والمصادرة • ويطلق النطق على التمييز العقلي والتفكر النفساني والتصور الخيالي وهي معان في ذهن الانسان تختلف الاعتبار فان اعتبرت بمجرد العقل كانت تمييزا صحيحا بين الحق والباطل ويلزمها ان تكون معاني كلية مجردة متحدة متفقة • وان اعتبرت بمجرد النفس كانت تفكرا وترددا بين الحق والباطل حتى تظفر بالوسط فتطلع على الدليل المرشد او العلة او السبب ويلزمها ان تكون كلية او جزوية بسيطة او مركبة ذاتية او عرضية موجبة او سالبة مطلقة او موجهة يقينية او غير يقينية منتجة او غير منتجة • وان اعتبرت بمجرد الخيال كانت تقديرا وتصويرا فتارة تصوير المحسوس بالمعقول وتارة تقدير المعقول في المحسوس ويلزمها ان تكون من جانب المحسوس عربيا او عجميا او هنديا او روميا او سريانيا او عبرانيا • ومن جانب المعقول ان تكون بسيطا في صورة مركب ومركبا في

نعت بسيط وذاتيا مع عرضي ويقينيا مع وهمي • والذي ما يرد على السمع حروف وصوت تحصل في الهواء بسبب تموج يقع بحركة شديدة تحدث من قرع عنيف او قلع شديد • فان كان من قرع انضغط الجسمان وانضغط الهواء بشدة فحدث الصوت • وان كان من قلع انقطع الجسمان وانفلت الهواء بشدة فحدث الصوت • ووصل الموج الى الهواء الراكد الذي في الصماخ والتعاريج وهو مجاور للعصبة المفروشة في اقصى الصماخ الممدودة مد الجلد على الطبل فيحصل فيه طنين يشعر به القوة المودعة في تلك العصبة فيصل الى القوة الخيالية فيتصرف الخيال فيه تقديرا فيصل الى القوة النفسانية فيتصرف النفس فيه تفكيرا فيصل الى القوة العقلية فيتصرف العقل فيه تمييزا • وللمعنى صعود من المحسوس المسموع الى المعقول المعلوم وصعودا من الكثرة الى الوحدة • ونزول من المعقول المعلوم الى المحسوس المسموع ونزولا من الوحدة الى الكثرة • والعرفان مبتدئ من تفريق ثم تفصيل ثم ترك ثم رفض ثم جمع ثم جمع صفات الحق للذات المريدة للصدق ثم انتهاء الى الوحدة ثم وقوف وهذا من حيث الصعود والعرفان مبتدئ من توحيد ثم تسيير ثم تفكير ثم تصوير ثم معرفة تفرقة هي تفرقة صفات الخلق ثم انتهاء الى الكثرة ثم وقوف وهذا من حيث النزول • وصار ابو الهذيل والشحام وابو علي الجبائي الى ان الكلام حروف مقيدة مسموعة مع الاصوات غير مسموعة مع الكتابة • وصار الباقون من المعتزلة الى ان الكلام حروف منتظمة ضربا من الانتظام والحروف اصوات مقطعة ضربا من التقطيع • وهل يجوز وجود حروف من غير اصوات كما صار اليه من غير حروف فيه خلاف بينهم • وصار ابو الحسن الاشعري الى ان الكلام معنى قائم بالنفس

الإنسانية وبذات المتكلم وليس بحروف ولا أصوات وأنها تغاير القول الذي يجده العاقل من نفسه
ويجليه في خلده وفي تسميته الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً تردد أهو على سبيل الحقيقة
أم على طريق المجاز وإن كان على سبيل الحقيقة فإطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفساني
بالاشتراك يكون **قالت الأشعرية** العاقل إذا رجع إلى نفسه وطالع ذهنه وجد من نفسه
كلاماً وقولاً يجول في قلبه تارة إخباراً عن أمور رآها على هيئة وجودها أو سمعها من مبادئها
إلى منتهاها على وفق ثبوتها وتارة تحدثاً مع نفسه بأمر ونهي ووعد ووعيد لأشخاص على
تقدير وجودهم ومشاهدتهم ثم يعبر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة وتارة نطقاً
عقلياً إما بالجزم أن القول الحق والصدق كذا وأما بترديد الفكر أنه هل يجوز أن يكون الشيء
كذا أو يستحيل أن يكون ثم ينتهي بعد ذلك من الافتكار حتى كل صانع يحدث مع نفسه أولاً بالغرض الذي
توجهت إليه صنعته ثم ينطق نفسه في حال الفعل بمحادثة مع الآلات والأدوات والمواد
والعناصر ومن أنكر أمثال هذه المعاني فقد جحد الضرورة وباهت العقل وأنكر الأوائل
التي في ذهن الإنسان وسبيله سبيل السوفسطائية كيف وإنكاره ذلك الذي يريد نفيه في قلبه
ولا حال في ذهنه لم يعبر عنه بالإنكار ولا أشار إليه بالإقرار فوجدان المعنى معلوم بالفطرة
وإنما الشك في أنه هو العلم بعينه أو الإرادة أو التقدير والتفكير والتصوير والتدبير
والتمييز بينه وبين العلم هين إذ العلم تبين محض تابع للمعلوم على ما هو به وليس فيه
إخبار ولا اقتضاء وطلب ولا استفهام ولا دعاء ونداء وهي أقسام معلومة وقضايا معقولة
وراء التبيين والتمييز بينه وبين الإرادة أسهل وأهون فإن الإرادة قصد إلى تخصيص الفعل

ببعض الجائزات ولا تشتمل في نفسها على اقتضاء ولا تخصيص أما التقدير والتفكير والتدبير
وكل ذلك عبارات عن حديث النفس وهو الذي نعني به من النطق النفساني ومن العجب
أن الإنسان يجوز أن يخلو ذهنه عن كل معنى ولا يجد نفسه قط خالياً عن حديث النفس حتى
في النوم فإنه في الحقيقة يرى في منامه أشياء ويسمع أشياء ويحدث نفسه بأشياء ولربما
يطاوعه لسانه وهو في منامه حتى يتكلم وينطق مثلما يحدثه لنفسه فيما يحدث وينطق
ومن مذهب المعتزلة أن المفكر قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين أحدهما يدعوه إلى
معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك المحاسن والخيرات والثاني يدعوه إلى خلاف ذلك ثم يختار أحدهما
في النجاة ويجتنب عما فيه الهلاك وذانك الخاطران إنما هما الحديثان المخبران عن كلام
النفس وحديثها فكيف يسوغ لهم إنكار ذلك وأيضاً فإن الإنسان في مراتب نظره واستدلاله
يضع قولاً ويرفع قولاً ويقسم كلياً ويبطل أحد القسمين فيتعين له الثاني فتقسيمه وتعيينه هو
حديث النفس وتعيينه أحد القسمين هو بعينه حكم العقل ودعا بأحد القسمين فكيف يجحده
من أمعن فكره ويتجرد بأنا من أحاديث نفسه ولسانه ساكت لا ينطق وصدق من قال
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فالعبارة والإشارة والكتابة
دالة بقرائنها على أنها مدلولات حاصلة متميزة عن العلم والإرادة ولكل عبارة خاصية مدلول
خاص متميز عن سائر المدلولات وهذا أوضح ما يقرر فإن دلالة العبارات على النطق النفسي
دلالة المواضعة والتوقيف والاختلاف بالأمم والأعصار ودلالة الأحكام على العلم
دلالة العقل ولا يختلف ذلك بالأمم والأعصار وعدد مدلول العبارات على اختلافها مدلول كلام

فان المعنى الذي يفهم من قولك الله هو الذي بعينه يفهم من قولك خداي وتكري بلغة
الى غير ذلك من الالفاظ فعلم من ذلك ان الكلام الذي في النفس قول محقق ونطق موجود
وهو اخص وصف لنفس الانسان حتى يتميز به عن سائر الحيوانات ومن انكره فقد خرج عن حد
الانسانية ودخل في حريم البهيمية وكفر اخص نعم الله تعالى على نوع الانسان **قالت**
المعتزلة نحن لا ننكر الخواطر التي تطرا على قلب الانسان وربما نسميها احاديث
النفس اما مجازا واما حقيقة غير انها تقديرات العبارات التي في اللسان الا ترى ان من لا
يعرف كلمة من العربية لا يخطر بباله كلام العرب ومن لا يعرف العجمية لا يطرا على خاطره كلام العجم
ومن عرف اللسانين تارة يحدث نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم فعلم على الحقيقة انها تقديرات
واحاديث تابعة للعبارات التي تعلمها الانسان من اول نشوه والعبارات هي اصول لها منها تصدر
وعليها ترد حتى لو قدرنا انسانا خاليا عن العبارات كلها بل لا يقدر على نطق لم يشك ان نفسه
لا تحدثه بعربية وعجمية ولسان من الالسن وعقله يحصل كل معقول وان كان يعرى عن كل
مسموع ومنقول فعلم ان الكلام الحقيقي هو الحروف المنطوقة التي في اللسان والمتعارف
من اهل اللغة والعقلاء كلهم ان الذي في اللسان هو الكلام ومن قدر عليه فهو المتكلم
ومن لم يقدر فهو الاعجم الابكم وعلم من ذلك ان الكلام ليس جنسا ونوعا في نفسه ذا حقيقة
عقلية كسائر المعاني بل هو يختلف بالمواضعة والاصطلاح والتواطؤ حتى لو تواطا قوم
على نقرات ورمزات واشارات لحصل التفاهم بها كما حصل التفاهم بالعبارات ومن
الدليل على ذلك ان الله تعالى سمى تغريد الطيور واصوات الحكل ودبيب النمل كلاما وقوله حكاية

عن داود وسليمان عليهما السلام علمنا منطق الطير وقالت نملة وقال الهدهد احطت
بما لم تحط به ومثل ذلك يجري مجازا في الجمادات ايضا قال الله تعالى يا جبال اوبي معه
والطير وان من شيء الا يسبح بحمده فعبر عن احوال دلالاتهم على وجود الصانع بالتسبيح والتاويب
وعن استعدادهم لقبول فعله وصنعه بالطوع والرغبة قولا وذلك كله يدل على
ان الكلام ليس نوعا من الاعراض ذا حقيقة عقلية كسائر الاعراض بل نطلقه على النطق
الذي في اللسان بحكم المواضعة والمواطاة والانسان قد يخلو عنه وعن ضده ويبقى حقيقة
انسانيته فانه انما تميز عن الحيوانات بصورته وشكله لا بنفسه وعقله او نطقه وقوله
وانتم معاشر الاشاعرة اشبهتم مناهج الفلاسفة حيث حددتم الكلام بالنطق النفسي منهاج
كما حدوا الانسان بقولهم الحيوان الناطق وجعلوا النطق اخص وصف الانسان يتميز به
عن سائر الحيوانات وجعلوه الفصل الذاتي ويلزمكم على مساق ذلك ان يكون النفس الناطقة
هي الانسان من حيث الحقيقة والبدن يكون آلة وقالبا لها ثم يلزمهم ان يكون الخطاب والتكليف
على النفس والروح دون الشخص والجسد وان يكون المعاد للارواح والنفوس والثواب
والعقاب لها وعليها وذلك طي لمسائل الشريعة وبغي في مهالك الطبيعة **قالت**
الاشعرية الذي يشعر به نفس الانسان معان تخالفه الحقائق وراء التمييز العقلي
ووراء التصور الخيالي فان التمييز العقلي حكم جزم بان الامر كذا او ان الحق في القضية كذا
والتصور الخيالي تقدير ما سمعه من العبارات العربية والعجمية كما ذكرتم والنفس
حكم النفس وبقي الامر الاوسط وهو التدبير النفساني الذي لا يعزمه كل ذي نفس وعقل

من الانسان سوا عدم النطق اللساني او لم يعدم ومن البرهان على ذلك سوى الاخبار عن الدرك
لا ينكره الا معاند جاحد ان كل عاقل مكلف بالنظر والاستدلال حتى يحصل للنفس المعرفة
بوحدانية الصانع ولن يتأتى النظر والفكر الا بتردد الخاطر بين جهات الامكان وربط الاوايل
التي هي بداية العقول بالثواني والثوالث وترتيب المقدمات القياسية والتمييز فيها بين اليقيني
والجدلي والخطابي والشعري ثم التدرج من تلك الترتيب المخصوص والشكل الموصوف
الى النتيجة التي هي المطلوب وهذا التردد لن يتأتى الا بالفاظ عقلية ونطق نفساني يكون
اللسان معبرا عنها تارة بالعربية وتارة بالعجمية ان كان منطيقا وبالاشارة والايما تارة
اذا كان ابكم. فعلم من ذلك ان الذي حصل في الخيال غير والذي حصل في النفس غير والذي
حصل في العقل غير. ومن امكنه التمييز بين هذه الاعتبارات سهل عليه تقرير النطق النفساني
والقول بان ذلك المعنى جنس ونوع من المعاني له حقيقة لا تختلف. والذي في الخيال و
اللسان ليس جنسا ونوعا حقيقيا ثابتا بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح والتوقيف
وعلى امكان التغير من حال الى حال ومن شخص الى شخص ومكان ومكان وذلك ليس كلاما
حقيقيا ولا نوعا متنوعا وتبعه الذي في الخيال من الصور والاشكال عن الحروف
والكلمات التي في السمع وعن المبصرات والمدركات التي في البصر لكن المعاني التي في
النفس حاضرة مع وجوده بين يدي فيها النفس بنطقه الذاتي وتمييزه العقلي وهذا الا يكون
الامر انكر نفسه وعدم حسه وحدسه. وقولهم يجوز ان يحصل التفاهم بالنظرات
والرمزات كما يحصل بالعبارات قلنا وهذا من الدليل القاطع على ان الذي في اللسان كلام

مجازي فان التفاهم حاصل بغيره. والفهم نطق نفساني دون العلم العقلي فان الانسان
يجوز ان يفهم باطلا وينكره بعقله فالفهم غير والعلم غير وذلك الفهم هو مدلول الكلام
القائل فقط وهو نطق مجرد نفساني. ومحاوره يكربه او يدبره في خلده فيجيب عنه تسليما له
او اعتراضا عليه. وربما يكون معنى واحد في الذهن بسيط ويشرح في العبارة وربما يكون معان كثيرة
يقبض ويحصر في اللفظ وبالجملة لولا العبارات والاشارات نطق نفساني بخلاف ما لولا اصوات
البهائم وتغريد الطيور فانها وان حصل بها التفاهم الخيالي فلم يحصل بها الفهم النفساني حتى يتصرف
فيما سمعته بالكلية والجزئية والموجبة والسالبة والذاتية والعرضية. فقد عدمت
تلك النفوس ما هو من اخص النفس الانسانية وعدمت ايضا ما هو من خواص العقل الانساني
من الاعتبارات الكلية التي له والاحكام المحرمة التي اليه. وبالجملة فهي عادمة للكليات
واحدة الجزئيات فلم يكن اصواتهم والحانهم قولا ونطقا. فما ورد في التنزيل من نسبة الكلام
الى امثالهم فهو محمول على احد وجهين احدهما انه لغاية ظهور عقلاء انطقهم حقيقة بحروف وصوت
معجزة لذلك النبي الذي هو في زمانه. والثاني انه اجرى على لسانهم ما هم لا يعرفون كلاما يفهمه
نبي الزمان من غير ان يشعر به المتكلم من الطير والوحش كالجري على ذراع الشاة لانا كل من في
سمها. واما نسبة صاحب هذه المقالة الى الفلاسفة والتشنيع عليه بانه يؤدي الى
كون النفس جوهرا روحانيا غير جسم وان الخطاب يتوجه عليه ويكون الثواب والعقاب
له هو سؤال لا يستحق ان يجاب. والمعاني العقلية اذا لاحت حججها كالشمس وجب اعتقادها
ولو اعتقدها من غير البرهان الى مذهب دون مذهب فالت الفلاسفة

النفس الانسانية عندنا المعنى الذي يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات انه كمال جسم
طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة • وبالمعنى الذي يشترك فيه الانسان والملك انه جوهر غير جسم
هو كمال الجسم طبيعي محرك له بالاختيار عن مبدا انطقي عقلي بالفعل او بالقوة فالذي بالفعل
هو خاصة النفس للملكية • والذي بالقوة هو فصل النفس الانسانية فالنطق فصل ذاتي على كل حال سوا
كان بالقوة والاستعداد او كان بالفعل والوجود • ومن عدم المعنيين كان فصله الذاتي عجمة
البهيمية اوناهوليها دراوفصل اخر قالوا ولابد من اثبات النفس واثبات جوهريته اولا اما فاعل
حتى يصح اثبات النطق العقلي له ثانيا • والاشعري ارذ وافق المعتزلة على نفي الروح والنفس
جوهرا بل عرضا لايبقى زمانين وهو الحيوة فقط فهو كالمعتزلي اذ وافق الطبيعي منا على
ان النفس ليس جوهرا وحاليا لايقبل الاستحالة بل هو جسم قابل للكون والفساد او عرض تابع
للمزاج ولاورق بين قولهم مستحيل اي متغير حالا فحالا وبين قولهم لايبقى زمانين اي موجود حالا
فحال • واما الفلاسفة الالهيون فقد دلوا على وجود النفس من جهة افعالها ومن جهة
ا ادراكاتها ومن جهة احوالها • اما الافعال فاخص افعالها بعد خروجها عن حد الاستعداد
والانفعال التردد بين القضايا العقلية طلبا للدليل على المطلوب وعثورا على العلة
المقتضية للوجود اعني وجود المطلوب او لاعتقاد الوجود حتى ترد التوالي الى الاوائل
والثوالث الى التوالي ويستدل بامر حاضر في ذهنه على امر مستحضر • ويتوسل بمعنى حاصل
الى معنى مستحصل وذلك من اخص افعال النفس الانسانية ليس لغيرها فيه نصيب شركة • ج
ب ومن خواص افعالها انها اذا اخرجت من القوة الى الفعل عقلا وعلما او خلقا وعملا اخرجت

غيرها من النفوس الانسانية من القوة الى الفعل حتى تصير صورتها مشابهة لصورة
المخرج كالمعلم للقراءة يخرج نفس الصبي من قوة الاستعداد الى فعل القراءة حتى يصير قاريا مثله
وكالمعلم للحكمة يخرج نفس المتعلم من قوة الصلاحية الى فعل الحكمة حتى يصير حكيما مثله •
وكالمعلم للصناعات البشرية الخاصة بنوع الانسان يخرج نفوس المتعلمين من القوة الى
الفعل حتى يصير صانعا مثله • وليست هذه الخاصية ايضا لنوع اخر من نفوس الحيوانات
لان ما لها بالطبع والفطرة فهي لم تزل ابدا هكذا كذلك • وبهذا المعنى فضلت النفس الانسانية
وانفصلت واليه اشار التنزيل وعلم ادم الاسماء كلها الاية وكانت له قوة القبول
ج وقوة الاداء في طرفي العلم والعمل • ومن خواص افعالها انها حيثما كثرت افعالها
ازدادت قوة وكمالا وغيرها من النفوس والاجسام وقواها الجسمانية حيثما كثرت
د افعالها ازدادت ضعفا وكلالا • ومن خواص قواها وافعالها ان كل قوة جسمانية
فهي متناهية الاثر الى حد معلوم والقوة على ما لا يتناهى لا توجد في الجسم بخلاف
القوة النفسانية العقلية فانها تقوى على ما لا يتناهى اذ ما يمكن ان تدركه النفس
الناطقة من المحسوسات والمعقولات ليست محصورة فيستحيل ان تكون ذاتها اذا
ه جسمانية وقواها قوى جسمانية • واما خواصها من جهة ادراكاتها فاخص
ادراكاتها انها تدرك ذاتها بذاتها وان ذاتها لا تغرب عن ذاتها وترى انها تعقل عن
كل شي تقديرا سوى ذاتها حتى النايم والسكران يعقل عن كل شي سوى ذاته • ثم المدرك
من ذاته ليس بالة جسمانية او نفسانية فلا نا فرضناها غافلة عن كل شي سوى ذاتها

والمدرك ليس جسما او جزوا من جسم فانا في الفرض المذكور اغفلناها عن كل شي سوى ذاتها
فهي مدركة ومدركة وعاقلة ومعقولة لا يحجبها عن ذاتها شي البتة ويتسلسل ادراكها نفسها لا كالحواس
فانها لا تدرك ذاتها ولا ادراكها ولا كالمدرك بالالات الصائبة لانها لو ... تبطل ادراكها او ضعف
ولا كالمدرك بالالة اذا ادرك شيا قويا لم يمكنه ادراك الضعيف بل هي تدرك الضعيف بعد
القوي والخفي بعد الجلي ولا كما يضعف بامتداد الزمان وبليه بمر الدهور والحدثان فانه
ربما يقوى في الكبر ويضعف في الصغر بعينه كلها من خواص النفس الانسانية • ونحن من انفسنا
ضرورة ان الامر كذلك من غير احتياج الى برهان نقيم عليه • والمعاني الضرورية اذا خالج
المرء فيها الطلب للبرهان عليها ازدادت خفاء وانتقصت جلاء • ثم من البرهان القاطع ان
النفس ليس بجسم ولا قوة في جسم ان العلم المجرد الكلي لا يجوز ان يحل في جسم وكل ما لا يجوز
ان يحل في جسم فاذا حل حل في غير جسم فالعلم المجرد الكلي اذا حل حل في غير جسم
اما المقدمة الاولى فنتبينها بناء على ان كل جسم منقسم وما حل في منقسم يجب ان يكون منقسما
ونتبينها بناء على ان كل جسم فهو ذو وضع وقدر وشكل وحيز وكل ما حل في ذي وضع وقدر فيكون
له نسبة وقدر وجهة ووضع • والمعنى المعقول المجرد في نفس الانسان مجرد عن الوضع والقدر
فتجرده اما ان يكون باعتبار محله او باعتبار ما منه حصل • وباطل ان يكون تجرده باعتبار ما
منه حصل فان الانسان يتلقى حد الانسان وحقيقته من انسان شخصي له قدر مخصوص لكن الحس
جرده نوع تجريد عن المادة فان المادة لا بد حاضرة في الحس بل المثال الذي يطابقه يرتسم
فيه • والخيال جرده تجريدا اشد فان الخيال يناله مع غيبوبته متخصصا جزويا والفكر

الحس يناله وهو حاضر والخيال يناله
وهو غائب والفكر يجرده تجريدا
اشد فان الخيال

١٢٥

العقلي يتصوره مجردا فيتصوره العقل كليا واحدا مبرءا من الوضع والقدر مجردا
عن المادة والشكل فتجرده انما هو بتجرده وتجرده عن العلائق المادية انما هو بمجرده فتدل
ادراكه المعقول على هذا الوجه المذكور ان ذات النفس الناطقة العاقلة لا تنقسم
الى جزو وجزو ولا يتركب من صورة ومادة ولا يوصف بوضع ومقدار وشكل وحيز وذلك
ما اردنا بيانه • واما امتياز النفس الانسانية عن الاجسام وقواها وساير النفوس
المزاجية من جهة احوالها واحدى حالتيها حركاتها وهي على مراتب • فمنها حركتها من
الاستعداد العلمي والعملي الى الكمال ولما لم يكن هيولي عقلها الهيولاني على مثال
هيولي ساير الاجسام لم يكن حركتها من القوة الى الفعل على مثال تلك الحركات فان اول
صورة لبستها الهيولي الجسمانية هي الابعاد الثلثة من الطول والعرض والعمق واول صورة
لبستها الهيولي النفسانية هي الاحوال الثلثة من العقل المستفاد والعقل بالملكة والعقل
بالفعل على ترتيب اول فالثاني فالثالث • وانما نتصور ذلك الترتيب اذا كان تحركها من مثال الى
كمال • وانما نتصور الحركة حيث يتحقق ثم زمان وها هنا للنفس حالة اخرى غير زمانية وراء
الاحوال الثلثة وهي حالة المنام فانك لا تشك في نفسك بما ترى في المنام الصادق احوالا
كثيرة من حضورك في مصر وترددك بين رباع وديار وتقلبك بين جناب وانهار وانهار
وتكلمك كلاما كثيرة من سؤال وجواب وخبر واستخبار وقصة طويلة لو عبرت فيها
في اليقظة لوسعتها اوراق وصحائف وعن بسطها بيان وتبيان وكان ذلك في لحظة واحدة
كانما طرفة عين وكما غفوت رايت جملة ذلك ثم تعبر عنها بعبارات كثيرة وربما يطل

ان مثاله مثال انطباع صور كثيرة في المراة في لحظة وهذا لا يوجد قط الا في الصور المبصرة
فكيف يوجد في الكلام الكثير من السؤال لنا الجواب فانها لا ينطبع معانيها في الصدر اذ لا بد من تعاقب
حروف ولا بد للتعاقب من ازمنة متتالية حتى يدركها النفس وقد يرى الراي في المنام انه
ختم القرآن وبيد كل انتقالات ذهنه من سورة الى سورة ومن اية الى اية وكان ذلك خطرة ولحظة
فيعلم من ذلك ضرورة ان المدرك لذلك ان كان جسما او قوة في جسم لاستدعى محلا لهذه الادراكات
يتعاقب عليه المعاني والصور ويتتالى عليه الايات والسور ويستدعي كل ذلك تعاقب زمانا
واونا ونا وتقدما وتاخرا فاطلع من ذلك على ان النفس ليست من سنخ الاجسام والاجرام
وان ادراكاتها التي لها بالذات ليست من جنس الادراكات الحسية بالالات الجسمانية وانها
فوق المكان والزمان جوهرا وادراكا وليست هذه الحالة مخصوصة بالمنام بل في حال
اليقظة لها ثلثة احوال احدها ان يرتسم فيها صور المعلومات مفصلة مسئلة مسئلة
والثانية ان يرتسم فيها جملها غير مفصلة لكن يحصل لها قوة وهيئة تقوى بها على تلك المسائل
والثالثة ان يحصل لها من العقل بالفعل والملكة في العقل انه اذا سمع كلاما في المناظرة مشتملة
على شبهة وقع في خاطره جواب ذلك في ادنى ما يقدر واسرع ما ينتظم كانه معنى واحد
ثم يعبر عنه بعبارات كثيرة ويبسطه بسطا واسعا يشتمل اوراقا وبلا اسما فاعا فيحصل من
ذلك ان النفس الانساني لو كانت من جملة الاجسام لما كان حالها كما وصفنا او كانت من
عداد سائر النفوس الحيوانية المزاجية لما كان ادراكها ادراكا غير زماني وحال اليقظة
فيما ذكرنا كحال الانبياء عليهم السلام اشبه وحال المنام كحال الاولياء اقرب فقد تبين بما ذكرنا

ان النفس الانسانية ليست من سنخ الاجسام التي تتناهى بالحدود وتنقسم بالقسم وان النطق
الذي لها ليس من جملة المنطق اللساني الذي يختلف بالاعصار والامم وانما هي الاصل في الانبياء
والمخاطبة بالاحكام التكليفية والله اعلم اعتراض عليه يعترض من
وجوه ثلثة احدها اعتراض على الحد والرسم الذي ذكروه والثاني اعتراض على خواص
افعال النفس وحملها على سبب اخر والثالث اعتراض على ادراكاتها واحالة الوارد منها
الى مدرك اخر اما الاول فقولهم حد النفس بالمعنى الذي يشاركه النفس الحيوانية
والنباتية انه كمال جسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فنقول اولا ما المعنى بالكمال الذي ذكرتموه
اهو جزء من جسم ام عرض في جسم ام امر اخر وراء الجسم فان كان ما ذكرتم انما المعنى الذي يشترك
فيه الانسان والملك هو جوهر وراء الجسم فالكمال الذي وضعتموه موضع الجنس لفظ
مشترك قد اطلق تارة بمعنى جزء او قوة او عرض في جسم واطلق تارة بمعنى جوهر وراء الجسم
من الوجه الذي يشاركه الحيوان والنبات لم يشاركه الملك ومن الوجه الذي يشاركه
الملك لم يشاركه الحيوان ولفظ الكمال واحد وقد اطلق اطلاق الجنس لا بالتواطؤ بل
بالاشتراك على ان الكمال من وجه اخر لفظ مشترك فانه يطلق على المعنى الذي يقابله
القوة ويعنى به الفعل والوجود ويطلق على المعنى الذي يقابله المبدا ويعنى به الغاية والتمام
ويطلق على المعنى الذي يقابله النقص والعيب ويعنى به السلامة والالفاظ المشتركة لا
يصلح ولا يستعمل في الحدود والرسوم ثم قلتم كمال جسم فقد اضفتموه الى الجسم اما
اضافة على سبيل اللازم واما اضافة على سبيل من د كمال الشي يجب ان لا ينفصل

عن الشيء فانه ان انفصل عنه بجوهره لم يكن حالا له . فالنفس اذن من محل الجسم الطبيعي كالكمال
له . ثم النفوس بجواهرها تنقسم على انحاء الخيرية بالذات كالجوهر . والتي شريرة بالذات
كالجوهر . فالتي هي خيرة كمالات ومكملات للاجسام الطبيعية الالية حتى تستعملها في جهات
الخير فكيف يسوغ لنا ان نحكم بان الشريرة كمالات ومكملات للاجسام الطبيعية الالية حتى تستعملها
في جهات الشر كان الامر متناقض فيه واطلاق لفظ الكمال هاهنا سمج . واما الاعتراض
على خواص الافعال التي ذكرها فهو انا نسلم كل ما قرروه لكن نقول لم تنكرون على من يرده
ذلك كله الى كمالية التركيب والمزاج وخاصية التأليف الواقع بين الامشاج اذ يعرف من خواص
الجواهر غرائب افعال وعجائب احوال لا يرتقي اليها الوهم ولا يهتدي نحوها العقل والفهم من تسكين
وتحريك وجذب وعقد وتنمية واذبال وجذب وارسال وتسخير وتدبير وحب وبغض وتصحيح
وامراض واحياء واماتة ما يقضي منه العجب الا ترى من خواص الاحجار وخواص النبات
والاشجار وهدايات الحيوانات الى مصالحها ما لا يقصر في الدرجة عن افعال النفس الانسانية
الا تعتبر من النفثات لا عداد المجردة عن المادة مثل اعداد الوفق وغيرها كيف تؤثر
في الاجسام حتى قيل ان النفس الانسانية عندهم بالحقيقة كل ذلك من كمالية تأليف في التركيب
وكما ان الاجرام البسيطة بماهياتها ذوات خواص كذلك المركبات بتأليفاتها ذوات خواص
فتأليف اكمل يرتقي المعادن والنبات على العناصر وتأليف افضل يرتقي الحيوان والانسان
على المعادن والنبات فما دليلكم ان هاهنا سوى التأليف الافضل والتركيب الاكمل نفسا
روحانية فان جميع الخواص التي عددتموها يمكن حملها على كمالية التركيب فقط سوى

واحد وهو لعدم ادراكه الكليات والامور التي لها وحدانية بالذات حيث يلزم انقسامها
من انقسام المحل وذلك هو محل الاعتراض الثالث . فنقول اولا انتم شرطتم بان كل عرض
حل في محل انقسم بانقسام المحل بالضرورة فان [illegible] القضية عندنا ليست ضرورية بل المعلوم
في الالوان والاشكال انها تنقسم بانقسام المحل اجرى حكم ذلك في الكل في الاعراض حتى
ينعدم بانقسام المحل كالمماسة والتأليف . ومنها ما لا ينعدم فيعقوه بجزئيته فبانعدامه بالكل
وعند المتكلم العلم الواحد لا يقوم الا بجزء واحد وينعكس الامر عليكم فنقول ان كان انقسام
المحل يوجب انقسام العرض فاتحاد العرض يستدعي اتحاد المحل . وانتم اذا سلمتم معنى
وحداني الذات لا ينقسم بوجه فيلزمكم ان تثبتوا محلا له وحداني الذات لا ينقسم
النقطة عرض وهو شيء لا ينقسم ومحلها من الجسم يجب ان لا ينقسم . على انا نلزمهم
امرا لا جواب لهم عنه . وهو ان هذا المعنى الكلي الواحد الذي يدركه العقل ايبقى مع العقل
محفوظا مذكورا ابدا بالفعل ابد الدهر ام يجوز ان يغفل عنه العقل ولا حاصل للقسم الاول
فان الانسان يجد من نفسه غفلته من المعقولات المحصلة . ايبقى محفوظا في خزانة الحفظ
وهي قوة جسمانية ان جاز ان يحفظها كلية فلم لا يجوز ان يكون قوة جسمانية محلها كلية
فان حفظ المرتسم في النفس كنفس الانسان ام يبقى محفوظا في غير خزانة الحفظ وهو العقل
المفارق الفياض عليه كما قيل انه يصير له كالخزانة الحافظ مهما طالعه اشرق عليه
ثانيا وافاده الصورة الاولى بعينها عند كما قد تنسى وتدرك ثانيا ما قد اغفل فيلزم على
مقتضى ذلك اشكالان احدهما ان الصور المفصلة كيف ينقسم في ذات واهب الصور بفعله

حتى يكون لابد عنه صنو ولعرضو وهو يحفظ الكل مفصلا منقسما متصورا متمايزا
بعضها عن بعض بالكم والكيف وهو احدى الذات وابتع الاضافه فان الاضافه هذا
من المحال . والاحتمال الثاني انه الذى يتصور ثم في جانب الحفظ فيتصور واقى جانب
الادراك الاول حتى تحكموا بان المدرك للكليات هو العقل الفعال كما ان الحافظ هو
وليس الى النفس الانسانيه الا تركيب القضايا وتاليف المقدمات ووضع الحجج ثم يكون العقل
مدركا كما كان هو حافظا والانسان يكون مدركا بادراك في ذات العقل الفعال كما
كان حافظا بحفظ في ذات العقل الفعال فيكون العقل الانفعالي حاصلا له كما كان
العقل الفعلي حاصلا منه ويكون نسبه العقول الجزويه اليه في العرض عليه نسبه
الحواس الباطنه الى العقل الانساني في العرض عليه وهذا اوضح اشكال عليهم بما يستوفى في الملخصات

الانفعالي

بلغ

القاعدة الخامسة عشرة في العلم بكون الرب تعالى سميعا بصيرا

ذهب ابو القسم الكعبي ومن تابعه من البغداديين الى ان معنى كون الرب سميعا بصيرا انه عالم
بالمسموعات والمبصرات لا زايدا على كونه عالما بالمعلومات ووافقه جماعه من النجاريه .
ومن قال من المعتزله انه سميع بصير لذاته فمذهبه ايل الى مذهب الكعبي لا غير . ومن قال منهم
ان المعنى بكونه سميعا بصيرا انه حي لا افه به فمذهبه يخالف مذهب الكعبي وهو الذى صار
اليه الجبائي وابنه . ومنهم من صار الى ان معنى كونه سميعا بصيرا انه يدرك المسموعات
والمبصرات وذلك زايد على كونه عالما . وذهب ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى
سميع بسمع بصير ببصر وهما صفتان زايدتان قايمتان بذاته تعالى زايدتان على كونه عالما

ودليل الحق في ذلك ان الحي اذا قبل معنى وله ضد ولا واسطه بين الضدين لم يخل عنه او عن
ضده فلو لم يتصف بكونه سميعا بصيرا لاتصف بضدهما وذلك آفه ونقص وهذه المقدمات
تحتاج الى اثبات فلا بد من البرهان على كل واحد منها . اما المقدمه الاولى فالدليل
عليها ان المصحح لقبول السمع والبصر شاهدا هو كون الانسان حيا عرفنا ذلك بطريق السبر
لو كان المصحح وجوده او حدوثه او قيامه بالنفس او غير ذلك من الاوصاف كان منتقضا على
الغور فبقي كونه حيا والباري تعالى حي فلزم من القضا بكونه موصوفا بالسمع والبصر او قابليه
عن قبول الافات والنقايص وليس منكر صحه قبول السمع والبصر باسعد حالا ممن زعم ان
الباري تعالى لا يتصف بالعلم وضده مصيرا الى استحاله اتصافه بحكمها . فان قيل
وما الدليل على انه اذا لم يتصف بالسمع والبصر يجب اتصافه بضدهما قيل كل ما دل على استحاله
عرو الجوهر عن المتضادات فهو دليل على ذلك وقد سبق القول فيه . وان قيل ما الدليل
على ان الاتصاف بضد السمع والبصر من النقايص قيل كل ما دل على ان الاتصاف بالسمع
والبصر من صفات المدح فذلك دليل على ان الاتصاف باضداد السمع والبصر نقايص
وافات يجب تعاليه عنها . وقد وصف الرب تعالى نفسه بالسمع والبصر على وجه
التمدح كما وصف نفسه بكونه عالما قادرا حيا على وجه التمدح فلولا انهما صفتا
مدح لما تمدح بهما فيلزم ان يكون ضدهما صفتا ذم ونقص . والنقص دليل الحدوث
ولو قدرنا الادراك صفه زايده على العلم او قلنا انه هو العلم ففي نفيه نقص وقصور
ولن يتحقق نقص الا مع كان ممتنعا الى من يكمل الذات الى الكمال وذات الباري تعالى وصفاته

منزهة عن مشابهة الامكان ولا نقص في ذاته وصفاته. قال الكعبي انا نعلم كون
الادراك علما بعد اثباته شاهدا ونحن لا ننازعكم على ان السمع والبصر ادراكان
زايدان على العلم. اما الكعبي فقال الذي يجده الانسان من نفسه ادراكه للمسموع
والمبصر بقلبه وعقله ولا يحس ببصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع السامع لا الاذن
وذلك هو العلم حقيقة لكن لما لم يحصل له ذلك العلم الا بواسطة بصره سمي البصر حاسة
والا فالمدرك هو العالم وادراكه ليس زايدا على علمه. والدليل على ذلك ان من علم شيا
بالخبر ثم ابصره بالبصر وجد تفرقة بين الحالتين الا ان تلك التفرقة ليست تفرقة جنس عن جنس
ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتعيين والا فشعور النفس
بهما في الحالتين واحد. قال ولو كان المدرك مدركا بادراك للزم ان يحضر عند الحاسة
السليمة فيلة تلعب وانهار تسرح وطبول تضرب وصور ينفخ فيه وهو لا يراها ولا يسمعها
اذ لم يخلق له ادراك ذلك وكذلك يجوز ان يرى الشخص البعيد ولا يرى القريب لا نخلق له
ادراك البعيد دون القريب وقد علمنا ضرورة ان الامر على خلاف ذلك. وقال الجبائي
ومن تابعه ان الحي اذا سلمت حواسه عن الافة يسمى بصيرا سميعا ولا معنى للادراك شاهدا وغايبا
الا ذلك. والدليل عليه ان الحاسة اذا سلمت ادركت كل معروض عليها من المتماثلات
والمختلفات وادراكها للسواد كادراكها للبياض ولو كان مدركا بادراك لجاز ان يدرك
بعض الاشيا دون البعض مما يقابل المدرك فكان يجوز ان يدرك بياضا ولا يدرك سوادا
وهما مقابلان للحاسة في حالة واحدة لثبوتهما معا كما ان العالم منا جاز ان يعلم شيا

دون شي قالوا وان سلمنا ثبوت الادراك في الشاهد فلا نسلم ان المصحح مجرد كون الحيوان
حيا فقط بل ثمة هي شرط اخر وهو حصول البنية. وشرط اخر للشرط وهو توسط الهوا
المضي بين البصر والمبصر. والهوا الصافي بين السامع والمسموع كما شرطنا في الشم والذوق
واللمس اتصال الاجرام ومماستها بالاتفاق واذا استدعت الثلث من الحواس شرطا حتى
تحقق الادراك ولاجله امتنع اثباته غايبا كذلك الحاستان الباقيتان استدعتا شرايط
اخر سوى كونه حيا حتى يتحقق الادراك فانتم مدفوعون الى اقامة الدليل على حصر
الشروط في كونه حيا فقط والا فلا يجعلوا كون الحيوة شرطا كما منعتم كون البنية شرطا
وتوسط الهوا شرطا وان جعلوا وجود الحيوة شرطا من حيث العادة لا من حيث الضرورة
كما جعلتم البنية شرطا من حيث العادة وهذا الموضع من مشكلات مسايل الادراكات
قال الاشعري الادراكات من قبيل العلوم على قول وراي وهي جنس اخر
على قول فمن قال بالقول الاول فقوله هو مماثل للعلم ولا يفترقان الا في ان احد العلمين
يستدعي تعين المدرك والعلم من حيث هو علم لا يستدعي تعين المدرك فلا جرم
نقول العلم يتعلق بالمعدوم والادراك لا يتعلق به اذ المعدوم لا يتعين ولا نظن ان هذا
الراي هو مذهب الكعبي فانه لم يثبت للادراك معنى اصلا. والاشعري اثبته
معنى وقال هو من جنس العلوم فعلى هذا الرب تعالى سميع بصير بادراكين هما علمان
مخصوصان وراء كونه عالما هو مدلول الاحكام والاتقان ومن قال بالقول الثاني
استدل بان العلم بالشي اذا اضيف الى علم اخر به واتحد المتعلق واستوى العلمان

في صفات النفس لم يتصور اختلافهما فلما وجدنا من انفسنا اختلافا بين العلم والادراك
واحسسنا بفرقة بين المعلوم خبرا وبين المرئي عيانا مع اتحاد المتعلق وللاستوا في الحدوث
علمنا ان الجنسين مختلفان وايضا فان الاكمه لو احاط علما بجميع ما احاط به البصير حصل له
علم سوى الادراك فدل انه زايد على العلم على انه يشكل هذا الدليل بقاعدته من لم يجعل
البنيه شرطا فانه جوز ان يخلق الله تعالى الروية في القلب والعلم في البصر فيبنيه يلتبس
العلم بالادراك ويلزم ان يسمع السامع بالبصر ويبصر بالسمع ويشم بحاسة الذوق ويذوق
بحاسة الشم ويلزم ان يكون حاسة واحدة هي سامعة مبصرة شامة ذايقة لامسة
وانما اختص كل ادراك بحاسة خاصة سنة الله في خلقه ولذلك يجوز امورا حاضرة لا نحسها
وامورا غايبة نبصرها ولكن العادة الجارية امتنعنا من ذلك السبيل الملايكة عليهم السلام
كانت تحضر مجلس النبي صلوات الله عليه والقوم حضور والاعين سليمة وهم لا يبصرون
السبيل الشياطين والجن يطوفون في البلاد ويغوون العباد وان ابليس يرانا هو وقبيله
من حيث لا نراه فبطلت تلك التهويلات والتشنيعات التي الزمها الخصم وأما
جواب الجبائي عن قاعدته التي صار اليها من حد السمع والبصر انه الحي الذي
لا آفة به فقيل المطلق لعدم شيئي الآفة ودلالته بالاتفاق ليس بشرط فان السمع البصر
قد يكون ذا آفة وآفات كثيرة فلابد وان يخصص نفي الآفة بمحل الادراك ثم تلك الآفة
يجب ان يكون ما ينفيه من الادراك فقد ابنت للادراك من حيث نفاه ثم الذي يحس الانسان
من نفسه معنى موجود لا نفي محض وقولهم لا آفة به نفي محض فلا يتصور الحساس به

ويستحيل ان يرجع التفرقة بين حالتي الادراك وعدم الادراك الى عدم محض بحيث
بعدم التفرقة فان التفرقة بالعدم وعدم التفرقة سوا ثم نقول نحن نجد تفرقة ضرورية
بين كون الانسان سميعا وبين كونه بصيرا وهما متفقان في ان معنى كل واحد منهما انه حي
لا آفة به فهذا التفرقة يرجع الى ماذا فلا بد من امر زايد على كونه حيا لا آفة به
حتى يكون باحدهما سميعا وبالثاني بصيرا والا فيبطل التفرقة الضرورية كالذي انفصل
به السمع عن البصر هو وراء كونه حيا لا آفة به وكذلك الذي انفصل به السمع والبصر عن العلم
وساير الصفات وراء كونه حيا لا آفة به ولئن لزم الجبائي ان يقال معنى كونه عالما قادرا
انه حي لا آفة به حتى يرد الصفات كلها الى كونه حيا لا آفة به لم يجد عن الالزام مخلصا
وقد قال به بعض العقلا وقرر ان جميع صفات الكمال يجتمع في كونه حيا وينفي صفات
النقص بقولنا لا آفة به واما اشتراطهم البنيه على حسب اشتراط الحيوة فغير
صحيح فان الادراك الواحد لا يقوم الا بجز واحد من المحل واذا قام به فلا حكم له
ولا اثر للجواهر المحيطة به فان كل جوهر مختص بحيزه موصوف باعراضه وكما لا يوثر جوهر
في جوهر لا يوثر حكم عرض جوهر في جوهر اخر والا لاختلف حكم جوهر بعينه في تفرده وانضمامه
واذا جاز قيام الادراك بجوهر مع اتصاله بالجواهر جاز قيامه به مع تفرده فانه لا يحول عن
صفته تفردا او انضم اليه غيره خصوصا اذا كان الادراك في صفة نفسه لا يقتضي
جمعا وضما واضافة ونسبة ولم يكن من الاعراض الاضافية بخلاف الاجتماع والافتراق
والمماسة ثم لو كانت البنيه شرطا كاشتراط كونه حيا لوجب طرده في الغايب حتى يكون

الباري تعالى في علمه وقدرته ذا بنية كما كان حيا لان الشرط في الحي يجب طرده شاهدا
وغائبا. والعجب منهم انهم كما شرطوا البنية شرطوا في الرؤية الاشعة وهي اجسام
مضيئة تنبعث عن البصر عند فتح الاجفان وهي اجسام تتشكل وتتحرك وتعرج وتستقيم
فاذا اتصل الشعاع المنبعث من الناظر بالقاعدة على حد معلوم من الاستقامة ولم
يكن ثم بعد مفرط ولا قرب مفرط ادركه الرائي. ولذلك لا يرى الشيء البعيد على غاية البعد
ولا يرى باطن الاجفان وان كانت القاعدة مقبلة ان ارتدت الاشعة الى الرائي فتراى عنده نفسه
وربما يظن انه ينفصل من المتلون صورة وتمتد الى العين فتنطبع فيها. وكلا المذهبين باطل.
اما القول بالاشعة التي تنبعث من العين فبطلانه بانا نعلم قطعا ان العين على صغرها لا
يتسع لاجسام تنبسط على نصف كرة العالم فان تلك الاجسام ان كانت موجودة بالفعل
محبوسة بالجفن فيجب ان يكون قدرها مثل قدر نصف كرة السماء وهذا محال. وان
حدثت في ساعة الملاحظة فما السبب لحدوثها ومن المعلوم ان القدرة الحادثة لا
تصلح لحدوث الاجسام والقول بتولد الاجسام اشد محال. ويلزم على ذلك ايضا ان جماعة
من ذوي الابصار لو اجتمعوا على رؤية شيء وجب ان يقوى ادراك الضعيف البصر بالذكي
معهم فان شعاعه ان قل في نفسه فقد يكثر باشعتهم. وان ضعف عن احالة الهوا.
فقد تقوى باشتباك اشعتهم فينبغي ان يستعين الضعيف كما يستعين بقوة ضوء السراج
ثم الشعاع ان كان عرضا فيستحيل عليه الانتقال. وان كان جوهرا فلا يخلو اما ان يبقى
متصلا او لا يبقى فان بقي فيلزم ان يتفرق فيدرك الشيء متفرقا. وينبغي ان يكون [illegible]

مستقيم يحرك نصل الرمح ويتقطع بقطع الما. وان لم يبق متصلا فلم يدرك العين ما انفصل
به بل ما انفصل عنه فما اتصل بالمرئي لم يتصل بالعين وما اتصل بالعين لم يتصل بالمرئي فيلزم
ان لا يتحقق ادراك اصلا. والقول بانتقال الصورة من المرئي الى البصر باطل ايضا
فان الصورة لو انتقلت لاحترقت العين برؤية النار. وهي ان كانت عرضا فلا تنتقل وان
كانت جوهرا فلينتقص المرئي بانفصال شيء منه ولا ينفصل منه شيء الا بسبب ولا سبب
هاهنا فهو باطل فتحقق ان الادراك معنى في حاسة المدرك. ثم ينبغي ها هنا مباحثة
اخرى وهي ان الادراك ادراك الصورة في حاسة المدرك تطابق الصورة الخارجة
ام هو ادراك لما في الخارج من غير توسط صورة في الحاسة. وشيء اخر وهو ان محل
الادراك هو الحاسة الظاهرة من العين والاذن والانف والفم واليد ام هذه
الالات ادوات للحاسة المشتركة بينها فيكون الحس الحقيقي فيها حتى يجمع المختلفات
فيها ويكون الادراك ادراكا واحدا فيظن بعض العقلا انه هو العلم اذ هو في الباطن
ويظن بعضهم انه ادراك اخص من العلم اذ مدركه في الظاهر. والادراكات الخمس
مختلفة الحقائق حتى يكون اختلافها بالنوع ام الاختلاف راجع الى المدركات
والاحساسات بها معنى واحد. وهذا الخلاف بين المتكلمين وبين الفلاسفة.
قال المتكلم ادراك الحس مشتمل على ادراكات خمس تختلف انواعها وحقائقها
والانسان يجد من نفسه انه يرى ببصره ويسمع باذنه كما يجد انه يعلم بقلبه. فالبصر هو محل
الرؤية والاذن محل السمع كما القلب هو محل العلم. وكما يجد التفرقة بين العلم والادراك بحز

شكل

الفرق بين محل العلم ومحل الادراك ولان الذي يدرك ببصره من المرئي هو الالوان والا
ويستدعي ذلك مقابلة ومواجهة فالذي يدرك بسمعه من المسموع هو الاصوات والحروف
ولا يستدعي ذلك مقابلة وكذلك المشموم والمذوق والملموس يستدعي اتصال الاجسام ولا يستدعيه
السمع والبصر فلذلك يجوز ان يوصف الباري تعالى بانه سميع بصير ولا يجوز ان يوصف بانه
شام ذائق لامس ولذلك لا يجوز ان يسمع الشي من حيث يبصر ويبصر من حيث يسمع فدل ذلك
على ان الادراك يختلف لاختلاف الحقايق والمحال جميعا وهذا كله على راي من يفرق بين الادراك
والعلم فاما من قضى بان الادراك علم قضى باتحاد الحقيقة والمحل سوى ابي الحسن الاشعري
فانه يقول كل ادراك علم ولا يقول كل علم ادراك بل الادراك علم مخصوص فانه يستدعي
تعيين المدرك ويتعلق بالموجود فقط والوجود هو المصحح بخلاف العلم المطلق فانه لا
يستدعي تعيين المدرك ولا يتعلق بالموجود من حيث هو موجود فقط بل يتعلق بالمعدوم
والموجود والواجب والجايز والمستحيل لكن من الادراكات ما هو علم مخصوص كالسمع
والبصر وتردد رايه في ساير الادراكات اهي علوم مخصوصة ام ادراكات اخر وبعض
اصحابه انها ادراكات اخر وليس الوجود بمجرده مصححا لها فقط بل الاتصال فيها شرط
فلا يتصور شم الا باتصال اجزا من المشموم او من الهوا الى المشام وكذلك الذوق واللمس لا
يتصور وجودهما الا باتصال جز بجز **وقالت الفلاسفة** ما يرتسم في
الحواس الظاهرة صور تفيض عليها من واهب الصور عند استعدادات تحصل فيها بمقابلة
الحاس والمحسوس ثم قد يكون تلك الصورة نفس الادراك وقد يكون الادراك شيا اخر

دون تلك الصورة كمقابلة المرئي من الالوان والاشكال في الرطوبة الجليدية من العين
التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مراة فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها
كما ينطبع صورة الانسان في المراة بتوسط جسم شفاف بينهما لا بان ينفصل من المتلون
شي يمتد الى العين ولا بان يتصل شعاع فيمتد الى المتلون فاذا حصلت الصورة في
الجليدية اتصلت الى القوة الباصرة المودعة في ملتقى العصبتين في مقدم الدماغ وهما
عصبتان مجوفتان على شكل صليب فيدركها النفس بها فتكون الصورة في الجليدية من
العين والادراك في الحس المشترك ولما كانت الجليدية كرية ومقابلة الكرة يكون بالمركز
وفرضنا سطحا مستديرا مثلا كالترس كان يقابله على خطوط مستقيمة محيطة
بالترس فتجتمع الاسفل متصاعدا والاعلى منحدرا الى الجليدية على دايرة صغيرة وحيثما ازداد
الترس بعدا ضاقت الزاوية فصغر في العين فيرى الكبير من البعد صغيرا فلو كانت الادراك
معنى في العين يتعلق بالمدرك على ما هو به كان المرئي مرتبا على مقدار شكله وصورته
ولم يتفاوت الامر بالقرب والبعد وايضا فان النقطة من النار اذا ديرت بسرعة
اشبهت دايرة يدركها البصر وهي في نفسها نقطة والقطر النازل يرى خطا مستقيما
وهو مستدير فتحقق ان الحس الحقيقي انما هو في الباطن دون الصورة الظاهرة
واما السمع فان الصوت والكلام المركب من الحروف اذا صادف الهوا الراكد الذي
في الصماخ المجاور للعصبة المفروشة في اقصى الصماخ الممدودة مد الجلد على الطبل
او مد الوتر على الصنج حصل منه طنين فيها فشعرت به القوة المودعة في تلك العصبة

على راى أو ادركه الحس المشترك على راى فصل السماع ثم الفهم بعده ثم التمييز بعده
ثم الحكم والقبول بعده ذلك للعصبه بالنسبه الى الصوت والكلام بمنزلة الجليديه
في العين غير ان الصورة في المراة تحصل دفعة تامة والصورة في العصبه تحصل متعاقبة
واسرع من لحظة ويحصل الادراك به فينتقش الخيال منه انتقاش اللوح من القلم
فيحصل فيه الكلام مكتوبا بمعانيها فيقرا كما يقرا من الصحيفه وهاتان الحاستان ممتازتان
عن ساير الحواس بان ادراكهما غير ما يستتر في الحاستين . واما الشم فانه لقوة في
زايدتي الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وانما يدرك بواسطه جسم منفعل من الروايح
وذلك بانفعال الهوا من ذي الرايحة لا بانتقال الاجزا ينفصل منها او رايحة ينتقل عنها
فيصل الى الحلمتين فيدركها القوة المركوزه فيها . والذوق فهو بقوه مودعه في العصبة
المفروشه على ظاهر اللسان بواسطه الرطوبه العذبه التي لا طعم لها المنبسطة على
ظاهر اللسان فانها باخذ طعم ذي الطعم ويستحيل اليه ويتصل بتلك العصبة . واللمس
فالاصح انه قوه مبثوثه في جميع البشرة واللحم المتصل بها يدرك بها الحراره والبروده والرطوبه
واليبوسة والصلابه واللين والخشونه والملاسة والخفه والثقل والذي يحمل هذه القوى
جسم لطيف يجري في شباك العصب ويستمد من القلب الدماغ وانما يدرك اذا استحال كيفيه
البشره الى شبه المدرك بشرط ان يتفاوتا في الكيفيه . قال الناظم وامثال هذه مقالنا في الادراكات
وجملة القول فيها ان هذه القوى كلها معدات لقبول الفيض من واهب الصور والاطلاسية
لا محدثات ادراكا . واقرب مذهبه من طريقتهم مذهب ابي الحسن الاشعري حيث فصل بين اي اشنين

فند وكما العصبه

السمع والبصر من الملك لنا فيه حيث شرطها هي اتصالا جسمانيا واثبتا احساسا
جسمانيا ولم يثبتهما في صفات الرب تعالى . ولما علم ان للسمع والبصر اختصاصا بالباطن
دون ساير الحواس ردد قوله في ان الادراك علم مخصوص او هو معنى آخر كما ذكروا في الكليه
المشتركه ولا يستبعد من مذهبه ان فرع تمكنا انه يجوز قيام الادراك السمعي بالبصر والبصري
بالسمع فان القوم حكموا باتحادهما عند الحاسه المشتركه حتى تصير المرئي مقروا والمقرو مرئيا
فانهما في حقيقة الادراك لا يختلفان ومحلهما محل واحد [illegible] وكلام المتكلمين من المعتزلة
في الادراكات مختلط لا ثبات له ولا حاصل وراه هو

القاعدة السادس عشرة في جواز رؤية الله تعالى عقلا

ووجوب رؤيته سمعا . لم ينكر من اهل القبلة صاير الى تجويز اتصال الاشعة من البصر اليه
تعالى او انطباع شبح يتمثل في الحاسه منه او انفصال شي من الرائي والمرئي واتصاله بهما
لكن اهل الاصول اختلفوا في ان الرويه ادراك وراء العلم ام هو علم مخصوص كما سبق تقريره .
ومن حكم انها ادراك وراء العلم اختلف في اشتراط البنيه واتصال الشعاع ونفي القرب المفرط
والبعد المفرط وتوسط الهوا المشف فشرطها المعتزله ونفوا رويه الله تعالى بالابصار
نفي الاستحالة . ولم يشترطها الاشعري واثبت رويه الله تعالى بالابصار اثبات الجواز
على الاطلاق والوجوب بحكم الوعد في دار الثواب . ثم تردد ابو الحسن قوله في انه علم مخصوص
اي لا يتعلق الا بالموجود ام هو ادراك حكمه حكم العلم في التعلق اي لا يتاثر من المرئي ولا
يوثر فيه ونحن نورد كلام الفريقين على الرسم المعهود . قالت الاشعرية

الموجودات اشتركت في قضايا واختلفت في قضايا. والرؤية قد تعلقت بالمختلفات منها
والمتفقات ولا يجوز ان يكون المصحح للرؤية ما تختلف فيه فانه يوجب ان يكون الحكم الواحد
علتان مختلفتان وهذا غير جائز في المعقولات او يلزم ان يكون حكم عام علة خاصة
هي اخص من معلوله وما تفترق فيه الجوهر والعرض اما الوجود او الحدوث والحدوث
لا يجوز ان يكون مصححا فان الحدوث هو وجود مسبوق بعدم والعدم لا تاثير له في الحكم
فبقي الوجود مصححا بالضرورة وهذا تقسيم حاصر فان الرؤية بالاتفاق قد تعلقت بالجواهر
والعرض وهما قد اختلفا من كل وجه سوى الوجود والحدوث. وقد تبطل الحدوث فتعين
الوجود. ولا يلزم على هذه الطريقة انتشار الالزام كما الزم على طرق الاصحاب غير
استبعاد محض للمعتزلة في قولهم لو كان كل موجود مرئيا لكان العلم والقدرة والطعم
والرايحة وما سوى اللون والشكل مرئيا. ولكان نفس الرؤية مرئية بالرؤية وهذا
محال. ويلتزم ابو الحسن جواز الرؤية في جميع الموجودات على الاطلاق خصوصا اذا
قال الرؤية علم مخصوص فالعلم كما يتعلق بهذه الموجودات كذلك الرؤية ولا فرق
الا ان العلم المطلق يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل وهذا العلم لا يتعلق الا بالموجود
فقط فانه يقتضي تعين المدرك والتعين لا يتحقق مع العدم. وان سلك طريقة العلم
فهو اسهل فان العلم من حيث هو علم نوع واحد وحقيقة واحدة واذا جوز تعلق العلم به
فقد جوز تعلق الرؤية به. وقد سلك الاستاذ ابو اسحق رحمه الله طريقة قريبة من هذه بان سلك
فقال الرؤية معنى لا يؤثر في المرئي ولا يتاثر منه فكان حكمه حكم العلم بخلاف سائر

الحواس فانها تؤثر وتتاثر. واما الزام الاستحالة فهو ان لو تاثرت الرؤية من المرئي او تاثر
المرئي من الرؤية وكل ما هذا سبيله فهو جائز التعلق بالقديم والحادث وكل موثر ومتاثر
فهو مستحيل عندنا كما هو مستحيل عندكم ولا كلفة في هذه الطريقة الا اثبات معنى في البصر
لا يؤثر ولا يتاثر. وقد بينا قبل ان الادراك البصري لا يستدعي اتصال شعاع بالمرئي
ولا انفصال شيء من المرئي واذ بطل الوجهان انتفى التاثير والتاثر فصار المعنى كالعلم او هو
من جنس العلم وقد تقرر الاتفاق على جواز تعلق العلم به هذا نهاية ما قيل في اثبات الجواز
من جهة العقل قالت المعتزلة قد طلبتم للرؤية علة مصححة وتعين لكم
الوجود فما انكرتم ان جواز الرؤية من الاحكام التي لا تعلل فان من الاحكام ما تعلل
كالعالمية والقادرية ومنها ما لا تعلل كالتحيز وقبول العرض وجميع الصفات النفسية
الذي تعلق العلم بالمعلومات لا يستدعي مصححا اذ تعلق بالواجب والجائز والمستحيل
ولم يوجد قضية هي اعم من الاقسام الثلثة حتى يكون تلك القضية هي المصححة لتعلق
العلم بها وكونها معلومة هي نفس تعلق العلم بها فيكون العلة والمعلول واحدا.
واذ قررتم ان الرؤية اما علم مخصوص او معنى هو في حكم العلم ثم لم تطلبوا مصححا للعلم
فلم طلبتم مصححا للرؤية فقولوا تعلقت الرؤية بما تعلقت به ولا علة ولا مصحح. واعتراض
ثان ان رددتم الحال الى قضية الاشتراك والافتراق وانما يصح على مذهب مثبتي الحال صح وانتم
معاشر الاشعرية قد نفيتم الحال ورددتم قضايا الخصوص والعموم والافتراق والاشتراك
الى مجرد العبارات فكيف اضطررتم الى التزام احكام الحال حتى طلبتم قضية الافتراق عينتم

قضية الاشتراك ثم حصر في قضية واحدة وهو الوجه على ان الموجودات انما اختلفت بحدودها
عندكم والوجود في الجوهر هو نفس الجوهر وكما يتمايز الجوهر والعرض في الجوهرية والعرضية
تمايزا في الوجود وكما تمايز القديم والحادث في القدم والحدوث تمايزا في الوجود فاين
الوجود العام الذي يشمل الموجودات حتى يصح ان يكون مصححا حتى يصح الجمع بين الشاهد
والغائب في ذلك الجامع ۰ واعتراض ثالث قد احلتم القول احالة في ان الرؤية تعلقت
بالجوهر والعرض اما الجوهر المجرد والجسم المجرد فغير مسلم تعلق الرؤية به اذ قلما ينفك تجرده
عن اللون فلم يتعلق الرؤية به مجردا واما العرض فليس كل عرض قد تعلق الرؤية به وانما يستمر
دليلكم هذا ان لو تعلقت الرؤية بالجوهر والعرض على الاطلاق والتعميم حتى يصح منكم ربط
الحكم بجامع بينهما ۰ واذا تعلقت ببعض الاعراض دون البعض فلم يكن الحكم متعلقا بالعرض من حيث
هو عرض ولا بالجوهر من حيث هو جوهر ولا يكون متعلقا بما يجمع بينهما وهو الوجود والحدوث
فلا بد اذن من اثبات المتعلق وحصره في شيء دون شيء او تعميمه لكل شيء وذلك نفس المتنازع فيه
واعتراض رابع لم قلتم ان الحدوث لا يكون مصححا وقد عرفتم ان من الاحكام العقلية
ما يتعلق بالحدوث دون الوجود وليس لقائل ان يقول ان كونه مسبوقا بعدم ليس بحكم ثم
ان معناه انه وجود على صفة ما اعتبار ۰ وكما ان المرئي اخص من المعلوم والرؤية تتعلق
بالمعلوم على صفة الوجود كذلك تتعلق بالموجود على صفة الحدوث وبالحادث على
صفة المقابلة او التلون وغير ذلك من الصفات والاعتبارات ۰ وهذا السر وهو ان
المقسم ربما يورد اقساما ما يبنى بعض الاقسام مفردا وربما يكون الحكم متعلقا بمركب من القسمين

لا بمفرد منهما كما في الجنس نفي الافراد من حيث انه افراد فكذلك الجنس في المركبات من حيث هي مركبات
وهذا مما اغفله المتكلم كثيرا في مجاري تقسيماته وهو واجب الرعاية جدا ۰ واعتراض
خامس فتحقق ان الرؤية من جملة الحواس الخمس افتقولون انها كلها تتعلق بالوجود والمصحح
لها الوجود ام الرؤية خاصة تتعلق بكل موجود فان عممتم الحكم فقد اقتحمتم امرا وهو التزام
كونه تعالى مسموعا مشموما مطعوما ملموسا وذلك كفر عظيم وان خصصتم الحكم بالرؤية
فوجب عليكم اظهار دليل التخصيص ۰ فان قلتم دليل التخصيص انه لا يوجد في المرئي ولا بد
منه قيل هو نفس المتنازع فيه ۰ وان قلتم هو علم او في حكم العلم الا انه يقتضي تعيين المدرك
قلنا الحكم التعيين قد يكون بتعيين العقل ولا شك ان الحس لا يستدعي ذلك التعيين فان تعيين
العقل كتخصيص العام وتفصيل المجمل وتقييد المطلق وتجريد الشيء ولا يختص امثال هذه
التعيينات بالرؤية والحس ۰ وان قلتم التعيين تعيين الحس فهو يستدعي قبول الاشارة وذلك
يقتضي حيزا او مكانا او جهة ومقابلة وهو محال ۰ قالت الاشعرية الجواب
عن الاعتراض الاول ان طلب المصحح لم يختص بنا فانكم جعلتم اللون والمتلون مصححا وقلنا ان الرؤية
لما تعلقت ببعض الموجودات وذلك نوعان نوع من الاعراض ونوع من الجواهر فصح كون
الجوهر والعرض مرئيا ۰ فقلنا ما المصحح لهذه الصحة اهو كون الجوهر جوهرا فلزم ان
لا يكون العرض مرئيا او كون العرض عرضا فلزم ان لا يكون الجوهر مرئيا فلا بد اذن من قضية
واحدة جامعة بينهما شاملة لهما حتى تكون الصحة معللة بها اذ الصحة حكم هو قضية
واحدة فلا يكون تصحيحها علتين مختلفتين ۰ فان اختلاف العلتين يوجب اختلافا كما في العليا

ولما تعلقت الرؤية بمختلفات وجب علينا طلب العلة التي لاجلها صح تعلقها بها ولا بد ان يكون
المصحح قضية تجمعها لا كاللون والمتلون فانهما قضيتان مختلفتان لاختلاف الجنس والحقيقة النوع
والنوع ومن المحال ربط حكم واحد بعلتين مختلفتين فان العلة العقلية لا بد وان تستقل بافادة
الحكم فان استقل احد المختلفين استغنى الحكم عن الثاني فطلبنا العلة لان الرؤية تعلقت بمختلفين
وجعلنا العلة قضية واحدة تشملهما لاتحاد الحكم وهي الصحة فصح الطلب وحصل المطلوب
واما الجواب عن الاعتراض الثاني فهو الزام المحال على مذهب ابي الحسن ابطال الاشتراك
والافتراق على نفي الحال قال القاضي ابو بكر الذي ذكرته دليلي وانا قائل بالحال فسقط الاعتراض
وقال ابو الحسن القضايا العقلية والوجوه الاعتبارية لا ينكرها منكر ولسنا ممن لا يجمع
بين مختلفين ولا يفرق بين مجتمعين بل نقول بوجه ووجه وحيث وحيث واعتبار واعتبار فان الحركة
اذا قامت بمحل وصف المحل بكونه متحركا فهي من حيث انها حركة وباعتبار انها حركة اوجبت كون المحل
متحركا وهي باعتبار انها لها حكم كونها آخر وباعتبار انها عرض لها حكم اخر ولولا هذه الاعتبارات
الحسيات لنظر والخبر بصر العقل على موجودات معينة وبطلت الاعتبارات باسرها ولما قلنا
ان الرؤية تعلقت بجنسي العرض والجوهر عرفنا ان الصحة فيهما على قضية واحدة وانما نعني
بالصحة صلاحية كل جنس لتعلق الرؤية به فتلك الصلاحية فيهما على نعت واحد فقلنا العلة
المقتضية لتلك الصلاحية يجب ان تكون على وجه واحد والوجود وان اختلف بالنسبة الى
المختلفات فهو في العقل والتصور معنى واحد يشمل القسمين فصح ان يكون مناط الحكم
كما قررناه في الجمع بين الشاهد والغائب بالشرط والمشروط والعلة والمعلول والدليل والمدلول

والحقيقة والمحق واما الجواب عن الاعتراض الثالث وهو اجمال القول في تعلق
الرؤية بالجوهر والعرض قلنا الانسان يدرك ادراكه لجثة الجوهر وتحيزه وشكله من تدوير
وتثليث وتربيع وتخميس الى غير ذلك من الاشكال ولهذا انه يرى شخصا من بعد فيدرك شخصيته
ويشك في لونه وصغره وكبره كما ذكرنا اسباب ذلك ثم يدرك بعده لونه وشكله فرجحان الالوان
والاشكال غير والجسم من حيث هو جسم غير في البصر وقد ادركها البصر جميعا فلا بد من جامع
بينهما وهو كما اعتبرناه ولهذا المعنى قلنا ان اللون والمتلون لن يصلح ان يكون علة لانه تركيب
في العلة ومع كونه تركيبا هو تشكيك فانهم يقولون المصحح هو اللون او المتلون فلا العلة المركبة
صالحة ولا التشكيك في العلة مستعمل فبطل ما قالوه ونصبوه علة وصح ما نصبناه وقولهم لم
يتعلق الرؤية بجميع الاعراض قلنا ولو تعلقت حسا بجميع الاعراض ما كنا نحتاج الى طلب العلة
كما لم نحتج الى طلب العلة لتعلق العلم بالمعلوم اذ تعلق بكل ما يصح ان يعلم معدوما او موجودا
محالا او ممكنا لكنا نطلب العلة لانها تعلقت بالبعض وكما تعلقت ببعض الاعراض تعلقت
بجميع الاجرام فطلبنا جامعا ولم نظفر بجامع بين الجواهر وبعض الاعراض كالضياء والظلمة
من اللون والمتلون فان الرؤية تعلقت بالكون كما تعلقت باللون فتعلقت بالاجتماع والافتراق
والمماسة والمحاذاة وهي اعراض وراء اللون فلم يكن بد من تعميم الحكم في كل عرض لعموم الجامع
بين الجنسين ولا اشكال في هذه المسألة سوى هذه المنزلة وهي ورطة العقول فليجتهد
فيها اجتهاد الماشي في الوحول واما الجواب عن الاعتراض الرابع نقول الحدوث
ليس يصلح ان يكون مصححا على المذهبين اما على مذهبكم فلان بعض الاعراض ما يستحيل

رؤيته فلو كان الحدوث مصححا لصح تعلق الرؤية بكل محدث. واما على مذهب ابي الحسن فلان
الحدوث وجود مسبوق بعدم والعدم لا تاثير له فبقي الوجود مصححا. وقولكم معنى قولنا انه
مسبوق بعدم انه وجود مخصوص لا وجود عام مطلق. والوجود المخصوص باعتبار الحدوث
علة مصححة قلنا الخصوصية في الوجود يجب ان يكون بصفة وجودية راجعة الى الوجود حتى يصح موثرا
في اثبات الحكم وسبق العدم لا يصلح ان يكون موثرا في اثبات الصلاحية والصحة للرؤية حتى يكون الوجود
المطلق ونعني بالصفة الوجودية ان تخصص الوجود مثلا بانه جوهر او عرض والعرض انه لون او
لون فهذه الاعتبارات مما يوثر فاما العدم السابق على الوجود فلا تاثير له والموجود باعتبار
عدم مسبوق لا يكتسب اعتبارا او وجها الا احتياجا الى موجد وهو باعتبار هذا لا يصلح ان يكون
مصححا للرؤية والادراك. واما الجواب عن الاعتراض الخامس فنقول الرؤية
من جملة الحواس الخمس لكن الحواس مختلفة الحقائق والادراكات. ولكل حاسة خاصية
لا تشاركها فيها غيرها وليس منها حاسة تتعلق بمعنى الجوهر والعرض على وتيرة واحدة
بل كلها تتعلق باعراض ومن شرط تعلقها اتصال الجسم بجسم حتى يحصل ذلك الادراك غير السمع
فانه لا يستدعي اتصال الجسم بجسم ضرورة انه ادراك محض كالرؤية. ثم اختلف راي
العقلاء في ان المصحح لتعلق السمع ما هو فمنهم من قال هو الوجود كالمصحح للرؤية. ومنهم من
قال المصحح كونه موجودا باعتبار وكون المسموع كلاما والكلام قد يكون عبارة لفظية وقد يكون
نطقا نفسيا وكلاهما مسموعان. ونحن كما اثبتنا كلاما في النفس ليس بحرف ولا صوت
كذلك اثبتنا سماعا في النفس ليس بحرف ولا صوت ثم ذلك السماع قد يكون بواسطة وحجاب

وقد يكون بغير واسطة وحجاب. ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا. فالوحي ما يكون بغير واسطة وحجاب كما قال تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى
وكما قال الرسول صلى الله عليه. نفث في روعي. وقد يكون من وراء الحجاب كما كلم موسى
عليه السلم. وكلمه ربه. وقد يكون بواسطة رسول وحجاب كما قال تعالى او يرسل رسولا
وبالجملة نحن نصادف في الشاهد كلاما في النفس ونعبر عنه من انفسنا كما اثبتناه ثم نعبر باللسان
عنه بالعبارة الدالة عليه ثم يسمع السامع فيصل بعد الاستماع الى النفس فيدركه النفس
فقد وصل الكلام الى النفس بعد الوسايط فلو قدرنا ارتفاع الوسايط كلها من البين حتى كانت
النفس ما كانت النفس الناطقة المتكلمة مشتملة عليه فيتحقق كلام في الجانب المتكلم وسماع
في الجانب المستمع بلا حرف ولا صوت ولا لسان ولا صماخ. فاذا تصور مثل ذلك في الشاهد
حمل استماع موسى عليه السلام كلام رب العالمين على ذلك ومن هنا قال تعالى اني اصطفيتك
على الناس برسالاتي وبكلامي. فالرسالة بواسطة الرسل والكلام من غير واسطة لكنه
من وراء حجاب. واما في حقنا فكلام الله تعالى مسموع باسماعنا مقروء بالسنتنا محفوظ
في صدورنا. وقد تبين الفرق بين القراءة والمقروء في مسالة الكلام. ومما تمسك به
الاشعري في جواز رؤيته الله تعالى سؤال موسى صلى الله عليه ارني انظر اليك وجواب
الرب تعالى لن تراني. ووجه الاستدلال ان موسى عليه السلم هل كان عالما بجواز الرؤية
ام كان جاهلا فان كان جاهلا بذلك فمن غير عارف الله تعالى حق معرفته وليس يليق ذلك
بجناب النبوة. وان كان عالما بالجواز فقد علم على ما هو به. والسؤال بالجايز يكون لا

بالمستحيل وجواب الرب تعالى لن تراني يدل على الجواز ايضا فانه لما قال لن تراني لكنه
اثبت العجز او عدم الرؤية من جهة الرائي ومن هنا قال تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني اذ الجبل المدكوك جعلناه للتجلي مع شدته وصلابته فكيف يكون الانسان مطيقا
وربط المنع بامر جائز وقع جوازه احال المنع على ضعف الآلة لا على معنى الاستحالة اليس لو
كان السؤال ارني انظر الى وجهك او الى شخصك وصورتك لم يكن الجواب بقوله لن تراني لما اني
لست بذي شخص وصورة ووجه مقابلة فقد ان السؤال كان بامر جائز بحق الجواب
وان قيل ان لن للتأبيد فهو محال من وجهين احدهما ان لن للتأكيد لا للتأبيد اليس قال انك
لن تستطيع معي صبرا وهو خبر عن محال والثاني انه وان كان للتأبيد فليس يدل على منع
الجواز بل يدل على منع وقوع الجائز وانما استدل اصحابنا بالآية لاثبات الجواز وتأبيد لن لا ينافيه
وان قيل انه سأل الرؤية لقومه لا لنفسه وانما سالها لهم الزاما عليهم بقول الله تعالى
لن تراني حتى قالوا ارنا الله جهرة قيل هذا انما ابطل الظاهر من كل وجه اذ قال تعالى
ولكن انظر الى الجبل الى آخر الآية ومنع موسى عليه السلام لا ينهض الزاما على القوم بل
تقرير الحجة القاطعة على انه تعالى لا يجوز ان يكون مرئيا ليكون الزاما وكيف يجيء موسى من السؤال
بلن تراني ولكن انظر الى الجبل والمنع قومه من السؤال في قولهم ارنا الله جهرة الا الصاعقة
المهلكة والعذاب الاليم ولما قال قومه اجعل لنا الها كما لهم آلهة لم يلزمهم بالسؤال
عن الله تعالى بل الجاهم في الحال انكم قوم تجهلون اذ كان السؤال محالا وكذلك الرؤية لو
كانت مستحيلة لجابهم بذا الحال ورفع شبهتهم بالمقال ومثل هذه الحالة لو قدرت للمعتزلة

لما استقبلوا بتأخير البيان عن وقت الحاجة ولعدوا سؤال المسؤول عن مسؤول آخر ابطالا
آخر على شبهة قد تحققت لهم ، ومما تمسك به قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة ، واذا عري عن الصلات كان بمعنى الانتظار واذا وصل باللام كان بمعنى الانعام
واذا وصل بفي كان بمعنى التفكر والاستدلال واذا وصل بالى تعين الرؤية ولا يجوز حمله
على الثواب فان تفسير رؤية الثواب لا يكون انعاما وقد ورد النظر في معرض الانعام
واللفظ صريح في رؤية البصر بعد ما نفيت عنه التأويلات الفاسدة ، واعلم ان هذه المسئلة
سمعية اما وجوب الرؤية فلا شك في كونها سمعية واما جواز الرؤية فالمسلك العقلي
ما ذكرناه وقد وردت عليه تلك الاشكالات ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا
تحركت الانكار العقلية الى التقصي عنها كل الحركة فالاولى بنا ان نجعل الجواز ايضا مسئلة
سمعية واقوى الادلة السمعية فيما قصه موسى صلوات الله عليه وذلك مما يعتمد كل الاعتماد

القول السابع عشر في التحسين والتقبيح وبيان ان لا يجب

القاعدة

على الله تعالى شيء من قبل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع ،
مذهب اهل الحق ان العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله تعالى
شرعا على معنى ان افعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وقبحا بحيث لو اقدم عليها
مقدم او احجم عنها محجم استوجب على الله تعالى ثوابا او عقابا وقد يحسن الشيء شرعا
ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية ، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على
فاعله ومعنى القبح ما ورد الشرع بذم فاعله ، ثم اذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض

قوله صفة للفعل فليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا اذا حكم بها انه
صفة ثبوصف بحقيقته وكما ان العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك
القول الشرعي والامر الحكمي لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة وليس لمتعلق القول من
القول صفة كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة • وخالفنا في ذلك الثنوية والتناسخية
والبراهمة والخوارج والمعتزلة والكرامية فصاروا الى ان العقل يستدرك به حسن
الافعال وقبحها على معنى انه يجب على الله تعالى الثواب والثنا على الفعل الحسن ويجب
عليه العقاب والملام على فعل القبيح والافعال على صفات نفسية من الحسن والقبح واذا
ورد الشرع بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها ثم من الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة
كالصدق المفيد والكذب لا يفيد فايدة ومنهما ما يدرك نظرا اما ان نعتبر القبح والحسن في العرف
ثم يرد اليهما ما يشابههما في مقتضياتهما • ثم يبنون على ما ذكرناه قولهم في الصلاح والاصلح
واللطف والثواب والعقاب • وقد فرق ابو الحسن الاشعري بين حصول معرفة الله تعالى
بالعقل وبين وجوبها فقال المعارف كلها انما تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع وانما
ذلك في هذه المسألة لنفي الوجوب التكليفي بالعقل لا لنفي الحصول العقلي عن العقل
قال اهل الحق لو قدر الانسان نفسه وقد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة
من غير ان يتخلق باخلاق قوم ولا تأدب بآداب الابوين ولا تأثر بما يقتضي الشرع ولا تعلم من معلم
ثم عرض عليه امران احدهما ان الاثنين اكثر من الواحد • والثاني ان الكذب قبيح بمعنى انه
يستحق من الله تعالى لوما عليه لم نشك انه لا يتوقف في الاول ويتوقف في الثاني ومن حكم

بان الامر سيان بالنسبة الى عقله خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول كيف
ولو تقرر عنده ان الله تعالى لا يتضرر بكذب ولا ينتفع بصدق وان القولين في حكم التكليف
على وتيرة واحدة لم يمكنه ان يرجح احدهما على الثاني بمجرد عقله • والذي يوضحه ان الصدق
والكذب على حقيقة ذاتية لا يتحقق ذاتهما الا بار كان تلك الحقيقة مثلا كما يقال ان الصدق
اخبار عن امر ما هو به • والكذب اخبار عن امر على خلاف ما هو به • ونحن نعلم ان من ادرك
هذه الحقيقة عرف المحقق ولم يخطر بباله كونه حسنا او قبيحا فلم يدخل الحسن والقبح اذن في
صفاتهما الذاتية التي تحققت حقيقتهما بها ولا لازمها في الوهم البديهة كما بينا ولا لازمها
في الوجود ضرورة فان من الاخبار التي هي صادقة ما يلام عليه مثل الدلالة على نبي هرب
من ظالم • ومن الاخبار التي هي كاذبة ما يثاب عليه مثل انكار الدلالة عليه فلم يدخل
كون الكذب قبيحا في حد الكذب ولا لازمه في الوهم ولا لازمه في الوجود فلا يجوز ان يعد من
الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجودا وعدما عندهم ولا يجوز ان يعد من الصفات
التابعة للحدوث فلا تعقل بالبديهة ولا بالنظر • فان النظر لا بد ان يرد الى الضروري
البديهي واذ لا بديهي فلا مرد له اصلا فلم يبق لهم الا استرواح الى عادات الناس من تسمية
ما يضرهم قبيحا وما ينفعهم حسنا • ونحن لا ننكر امثال تلك الاسامي على انها تختلف بعادة
قوم وقوم وزمان وزمان ومكان ومكان واضافة واضافة وما يختلف بتلك النسب الاضافات
لا حقيقة لها في الذات فربما يستحسن قوم ذبح الحيوان وربما يستقبح قوم وربما يكون بالنسبة
الى قوم وزمان ومكان حسنا وربما يكون قبيحا الى ان فرغنا الكلام في حكم التكليف حيث

يجب الحسن منه وحينئذ يثاب عليه قطعا ولا يتطرق اليه لوم اصلا ومثل هذا يستوي ادراكه
عقلا منا ومن هو طريقه اهل الحق على احسن ما تقرر واوضح ملخص **قالت الطوايف**
المخالفة نحن نعارض الامرين اللذين عرضا على العقل الصريح ما من آخرين نعرضهما عليه
فنقول العاقل منا اذا سنحت له حاجة وامكن قضاؤها بالصدق كما امكن بالكذب بحيث
تساويا في حصول الغرض منهما كل التساوي كان اختياره للصدق عنده اولى من اختياره
للكذب فلولا ان الكذب على صفة يجب عنده الاحتراز عنه والا لما رجح الصدق عليه قالوا
وهذا الغرض في حق من لم تبلغه الدعوة او في حق من انكر الشرايع حتى لا يمكن الترجيح
بالتكليف وعن هذا صادفنا العقلاء يستحسنون انقاذ الغريق وتخليص الهلكى ويستقبحون
الظلم والعدوان قالوا ومنع من هذا كله انما نفرض الكلام في عاقلين قبل ورود الشرع تنازعا في
مسئلة تنازع النفي والاثبات فلا شك انهما يقتسمان الصدق والكذب ثم ينكر احدهما على
صاحبه قوله انكار استقباح ويقرر كلامه تقرير استحسان حتى يفضي الامر بينهما الى الانكار
بل الى المخاصمة فعلا وينسب كل واحد منهما صاحبه الى الجهل ويوجب عليه الاحتراز عنه
ويدعوه الى مقابلته ويوجب عليه التسليم له فلو كان الحسن والقبح من قوة امر كان جهة
لا يرفع الشارع وامتنع الاقرار والانكار وقولكم مثل هذا في العادة جاير جار لكنه
في حكم التكليف ممتنع قلنا ليس ذلك مجرد العادة بل هو صريح العقل القاضي على كل
مختلفين في مسئلة بالنفي والاثبات وما حسن في العقل حسن في الحكمة الالهية وما احسن في الحكمة
وجب من الحكيم لا من وجوب التكليف فلا يجب على الله تعالى شيء تكليفا ولكن يجب له من حيث

الحكمة تقديرا وتبعيدا قالوا ولو رفضنا الحسن والقبح من الافعال الانسانية ورددناها
الى الاقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي تستنبطها من الاصول الشرعية حتى لا
يمكن ان يقاس فعل على فعل ولا قول على قول ولا يمكن ان يقال لم ولانه اذ لا تعليل للذوات
ولا صفات للافعال التي عليها حتى يرتبط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها امر متنازع عليه
وذلك رفع الشرايع بالكلية من حيث اثباتها ورد الاحكام الدينية من حيث قبولها
وزادت الفلاسفة على المعتزلة حجة وهو ان افعالنا مما اشتمل الوجود على خير مطلق او شر مطلق
وخير وشر ممتزجين فالخير المطلق مطلوب العقل لذاته والشر المطلق مرفوض العقل لذاته
والممتزج من وجه ومن وجه ولا يشك العاقل ان العلم بجنسه ونوعه خير ومحمود ومطلوب
والجهل بجنسه ونوعه شر ومذموم وغير مطلوب وكل ما هو مطلوب العقل فهو مستحسن
عند العقلاء وكل ما هو مهروب العقل فهو مستقبح عند الجمهور والفطرة السليمة داعية
الى تحصيل المستحسن ورفض المستقبح سواء حمله عليه شارع وشرع او لم يحمله ثم الاخلاق
الحميدة والخصال الرشيدة من العفة والجود والشجاعة والنجدة مستحسنات عقلية
واضدادها مستقبحات عقلية وكمال حال الانسان ان يستكمل النفس قوتي العلم الحق
والعمل الخير فتشبها بالاله تعالى في الروحانيات العلوية بحسب الطاقة والشرايع انما
ترد بتقرير ما تمهد في العقول لا بتغييرها لكن العقول لما كانت قاصرة عن اكتناه
المعقولات بأسرها عاجزة عن الاهتداء الى المصالح الكلية الشاملة لنوع الانسان
وجب من حيث الحكمة ان يكون بين الناس شرع يفرضه شارع ويحملهم على الايمان بالغيب

[illegible]

جملة ويهديهم الى مصالح معاشهم ومعادهم تفصيلا ليكون قد جمع لهم بين خصلتي العلم
والعمل على مقتضى العقل وحملهم على التوجه الى الخير المحض والاعراض عن الشر المحض
استبقاء لنوعهم واستدامة لنظام العالم ثم ذلك الشارع يجب ان يكون متميزا من بينهم
بآيات تدل على انه من عند ربه تعالى اعجازا عليهم يعقله الذهن ويأبه المتين ولفظه
المبين وجذبه الناظر وبصره الناقد وخلقه الحسن وسمته الاحسن يلين لهم في القول
ويشاورهم في الامر ويكلمهم على مقادير عقولهم ويكلفهم بحسب سعتهم وطاقتهم كما ورد
في الكتاب • ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن
قالوا وقد اخطات المعتزلة حيث ردوا الحسن والقبح الى الصفات الذاتية للافعال
وكان من حقهم ان يقرروا ذلك في العلم والجهل اذ الافعال تختلف بالاشخاص والازمان والاحوال
الاضافات وليست هي على صفات نفسية لا نفية لها بحسب لا تفارقها البتة • واطلقت
الاشعرية حيث نفتهما عن العلم الذي ليس في نوعه ذميم وعن الجهل الذي ليس في
نوعه حميد اذ السعادة والشقاوة الابدية مخصوصتان بهما مقصورتان عليهما
والافعال موجبات او مانعات بالعرض لا بالذات وتختلف بالنسبة الى شخص وشخص وزمان
وزمان • ثم زادت الصابئة على الفلاسفة بان قالوا لما كانت الموجودات في
العالم السفلي مرتبة على تاثيرات الكواكب والروحانيات التي هي مدبرات الكواكب وكان
في اتصالاتها انظار سعد ونحس وجب ان يكون في آثارها حسن وقبح في الخلق والاخلاق
والعقول الانسانية متساوية في النوع فوجب ان يدركها كل عقل سليم وطبع قويم

[illegible]

ولا يبعد ان تعرض المعقولات على من هو مثل ذلك لما قال في النوع • ما هذا الا بشر مثلكم
يريد ان يتفضل عليكم • فنحن لا نحتاج الى تعريف حسن الاشياء وقبحها وخيرها وشرها ونفعها
وضرها وكما كنا نستخرج بالعقول من طبائع الاشياء منافعها ومضارها كذلك نستنبط
من افعال نوع الانسان حسنها وقبحها فنأتي بما حسن منها بحسب الاستطاعة ونجتنب
ما قبح منها بحسب الطاقة ولا نحتاج الى شارع يحكم على عقولنا بما يهتدي اليه البشر
بعقولنا • ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون • وزادت التناسخية على
الصابئة بان قالوا نوع الانسان لما كان موصوفا بنوع اختيار في افعاله على مناهج الدرجة
الانسانية ارتفعت الى الملكية او الى النبوة وان كانت على مناهج الدرجة الحيوانية انحطت
الى الحيوانية او الى اسفل وهو ابدا في احد امرين • اما فعل جزاء او جزاء على فعل كما يقولون
كرد ويادافت فاما انا نقول يحتاج في افعاله واحواله الى شخص مثله يحسن فعله
او يقبح ولا العقل يحسن ويقبح ولا الشرع لكن حسن افعاله جزاء على افعال غيره وقبح
وربما يصير حسنها وقبحها صورا حيوانية م
افعاله كذلك • وربما يصير الحسن والقبح في الحيوانات افعالا انسانية وليس يخلو هذا العالم
عن المجازاة العمل فيه وتحاسب ويثاب ويعاقب • وزادت البراهمة على التناسخية
بان قالوا • نحن لا نحتاج الى شريعة وشارع اصلا فان ما يأمر به النبي لا يخلو اما ان يكون
معقولا او لم يكن معقولا فان كان معقولا فقد استغنينا بالعقل عن النبي وان لم يكن معقولا
لم يكن مقبولا • واجاب اهل الحق عن مقالة كل فرقة • فقالوا المعتزلة المعارضة
غير صحيحة فان ما ذكرناه من الفرق بين العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والحكم بان الكذب

قبيح ظاهر لا مرية فيه. وما ذكروه غير مسلم فانه يستوي عند صاحب الحاجة طرفا
الصدق والكذب وان اختار الصدق ولم يكن اختياره امرا ضروريا ولا يقارنه العلم
بوجوب اختياره ضرورة ولو استروح اليه فلداع او اعتياد او غرض يحمله على ذلك ومن
استوى عنده الصدق والكذب في الملام للحال والعقاب في ثاني الحال لم يترجح احدهما
على الثاني لامر في ذاته. واما استحسان العقلا انقاذ الغرقى واستقباحهم العدوان
فلطلب ثنا يتوقع منهم على ذلك الفعل او ذم على الفعل الثاني ومثل هذا ان تحلناه لكن
فرضنا القول في حكم التكليف انه هل يستحق على الله تعالى ثوابا وعقابا بعد ان علم انه
لا يلحقه ضر ولا نفع من فعله. واما المتنازعان بالنفي والاثبات في امر معقول قبل ورود الشرع
وانكار كل واحد منهما على صاحبه فنسلم لكن الكلام وقع في حق الله تعالى انه هل يجب
عليه ان يمدح ويلوم ويثيب ويعاقب على ذلك الفعل وذلك غيب عنا فبم نعرف انه يرضى عن
احدهما ويثيبه على فعله ويسخط على الثاني ويعاقبه على فعله. ولم يخبر عنه مخبر صادق
ولا دل على رضاه وسخطه فعل ولا اخبر عن محكومه ومعلومه مخبر ولا امكن ان يقاس
افعاله على افعال العباد وانا لنرى كثيرا من الافعال يقبح منا ولا يقبح منه كايلام البري اهلاك
الحرث والنسل الى غير ذلك. وعليه يخرج انقاذ الغرقى ان كان حسنا وتخليص الهلكى
فان نفس الاغراق والاهلاك يحسن منه تعالى ولا يقبح. وذلك حسنا قبيحا والانقاذ ان كان
حسنا فالاغراق يحسن ان يكون قبيحا فان قدر في ضمن اهلاكه سر لم نطلع عليه او عوض لم
يوصله اليه الا به فليقدر في اهلاكنا كذلك والفعل من حيث الصفات النفسية

واحد فالجميع من فاعل حسن من فاعل. واما ما قدروه من تنازع المتنازعين في مسألة
عقلية فذلك لعمري من مستحسنات العقل من حيث ان احدهما علم والثاني جهل لا من حيث
ان احدهما يكتسب له مستوجب على كسبه ثوابا على الله تعالى لا عقابا وان اقتسما
صدقا وكذبا او علما وجهلا لم يستوجبا بشروعهما في النظر ومخاصمتهما على مجاذب الكلام
على الله تعالى ثوابا وعقابا ولم يعرف بمجرد المناظرة ان حكم الله تعالى في حقهما ماذا وكان
الشروع جائزا او محرما لم يتعارض الامر بين الجواز والتحريم فوجه الجواز فيه انه اشتغال بالنظر
والنظر متضمن العلم. والعلم محمود لنفسه وجنسه. والطريق الى المحمود محمود. ووجه التحريم فيه
انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه واشتغال بالنظر وهو مخاطرة ربما يخطي وربما يصيب والخطا
ربما جر اليه الجهل. والجهل مذموم لنفسه وجنسه فمن هذا الوجه اوجب العقل التوقف
ومن ذلك الوجه اوجب الشروع والامر فيه متعارض. وربما يستقبح احدهما من الثاني ليس
استقباحا بما نازع فيه وقولهم ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة فيجب لله تعالى حكمه
لا تكليفا قلنا اما المعنى بقولكم يجب لله تعالى من حيث الحكمة وما معنى الحكيم والحكمة فان عندنا
وقوع الفعل على حسب العلم حكمة سواء كان فيه مصلحة وغرض او لم يكن بل الاحاطة المبدع
الاول لعلمي بفعله. ولو كان الحامل فوقه والداعي لعلى منه بل فعله ومبدعه على هيئة محل
منها نظام الموجودات باسرها من غير ان يكون له حامل من خارج وغرض وداع من الخير
والحكيم من فعل فعلا على مقتضى علمه والحسن والاحكام في الفعل من اثار العلم. واما
الغير اذا فعل فعلا مستحسنا عنده من غير ان الملك نلتمس من الحكمة وجوب المجازاة على

ذلك الفعل خصوصا. والمالك لم ينتفع بذلك المستحسن ولا كسب زينة وجمالا والحال
عنده ان فعل او لم يفعل على وتيرة واحدة بقي ان يقال انه لم يرجع الى المالك نفع ولا ضرر
فربما يرجع الى الفاعل فيعارض بان يقال ان ذلك الفعل في الحال مشقة وكلفة مع جواز ان
يخطي فيعاقب. وفي ثاني الحال حساب وكتاب مع جواز ان يثاب على الصواب فاي عقل
يخاطر هذه المخاطرة ويقتحم هذا الاقتحام وان رجعوا الى عادات الناس في شكر المنعم والثنا
على المحسن والتعبد للملك والعباد الى الملوك لانها من مستحسنات العقول. والجواب عنه
من وجهين احدهما ان العادة لا يكون دليلا عقليا يلزم الحكم به ضرورة بل العادات متعارضة
والشكر والكفر سيان في حق من لا ينتفع بشكر ولا يتضرر بكفر. والثاني ان الشكر على النعمة لا يستوجب
بسببه نعمة اخرى بل هو قضا لواجب ثبت عليه فاذا ادى ما عليه لم يستوجب بذلك زيادة
نعمة فلا يجب على الله تعالى ثواب بسبب شكر النعمة ولهذا نقول لو انفق جميع عمره في شكر
سلامة عضو واحد كان بعد مقصرا فاذا قابل قليل شكره بكثير نعم الله تعالى كيف يعد موفرا
وكيف يستحق على المنعم زيادة نعمة وكذلك حكم جميع العبادات في مقابلة النعم السابقة قليل
في كثير فلا يستوجب بسببها ثواب. ونقول الوجوب في حق الله تعالى غير معقول
على الاطلاق والاستحقاق للعبد على الرب تعالى مستحيل جملة فانه ما من وقت من الاوقات
الا ويتقلب العبد في نعمة من نعم الله تعالى ابتدا باجزل المواهب وافضل العطايا من حسن
الصورة وكمال الخلقة وقوام البنية واعداد الالة واتمام الاداة وما متعه به بارواح
الحيوة وفضله من حيوة الارواح وما كرمه به من قبول العلم واتاه من هدايته الى معرفته

التي هي اسنى جوايزه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها. فلا ابتداء الانعام كان واجبا
عليه عقلا. ولا اذا قابل نعمه بشكر يسير كان الثواب واجبا عليه لانه بعد مقصر في
اداء شكر ما انعم عليه فكيف يستحق نعمة اخرى فمن هذا الوجه لا يثبت قط استحقاق
العبد ولا يتحقق قط وجوب على الرب تعالى. ثم ان سلم تسليم جدل انه يستحسن من حيث
العادة الشكر على النعم وكذلك يستحسن من حيث العادة ان يقابل الاعواض ويماثل
الامر بمثله دائما ولا يتصور ان يقع التقابل والتماثل بين اكثر النعم وبين اقلها ولا يتحقق
التعاوض والتعارض من مبدى الوجود دواما وبين ما لا يثبت له وجود الا لحظة
او خطرة او لفظة وكما يقتضي العقل ايجاب شي في مقابلة شي مكافاة وجزاء كذلك يقتضي اعتبار
قدر الشي في مقابلة قدره وبالاتفاق لم يعتبر القدر فيجب ان لا يعتبر الاصل فان كان يتلقى الوجوب
من العقل ونعتبر العقل بالعادة فهذا هو قضية العقل والعادة صدقا فكيف يثبت عليه
استحقاق العبد وجوبا على الله تعالى. واما الوجوب على العبد والاستحقاق لله تعالى
فليس من قضايا العقل والعادة فانه اذا لم يتضرر بمعصيته ولا ينتفع بطاعة ولم يتوقف قدرته
في الايجاد على فعل وحال العبد من الغير فيستغني به بل كما انعم ابتدا قدر على الانعام
دواما كيف يوجب على العبد عبادة شاقة في الحال لا يتعقب ثواب في ثاني الحال اليس لو محى
اليه زمام الاختيار حتى يفعل ما شا جاريا على سوم طبعه المايل الى مراد الشهوات ثم
اجزل له في العطا من غير حساب كان ذلك ارجح للعبد واحرى فبطل قضية العقل
ونقول لمن اخذ من مواجب العقل في اصل التكليف فمعارضة الاصول فانا نطالب الخصم

بالمهما وجه للمعتزلة أصل التكليف والايجاب عقلا او شرعا وقد علم انه لا يرجع الى
المكلف خير وشر ونفع وضر وزين وشين وحمد وذم وجمال وكمال • وان كانت ترجع هذه
المعاني الى المكلف فالمكلف قادر على اسباغ النعم عليهم من غير سبق التكليف فعارض
امران احدهما ان يكلفهم فيامر وينهى حتى يطاع ويعصى ثم يثيب ويعاقب على فعلهم • والثاني
ان لا يكلفهم بامر ونهي اذ لا يتزين منهم بطاعة ولا يتشين منهم بمعصية فلا يثيب ثوابا على فعل
ولا يعاقب عقابا على فعل بل ينعم عليهم ابدا فاذا انعم انشاء الناس العقل الصريح تحير في هذين
المقامين ولا يهتدي الى اختيار احدهما حقا وقطعا فكيف يعرفها وجوبا على نفسه بالمعرفة
وعلى قائمه بالطاعة • ام كيف يعرفها وجوبا على الفاطر الباري جل وعز بالثواب والعقاب
خصوصا على اصل المعتزلة فان التكليف والامر والايجاب من الله تعالى مجاز في العقل
اذ لا يرجع الى ذاته صفة يكون بها امرا مكلفا بل هو عالم قادر فاعل للامر كما هو فاعل
للخلق والعقل انما يعرفه على هذه الصفة ويستحيل ان يعرفه على انه يقتضي ويطلب منه
شيئا ويامر وينهى بشيء فنهاية العقل ان يعرفه على صفة يستحيل عليه الاتصاف بالامر
والنهي فكيف يعرفه على صفة يريد منه طاعة يستحق عليه ثواب او لا يريد منه معصية
يستحق عليها عقاب • ولا طاعة ولا معصية اذ لا امر ولا نهي له باعتبار صفات ذاته
بل امره ونهيه من صفات فعله بشرط ان لا يدل امره ونهيه المفعول للمصنوع على صفة
في ذاته هو مدلول امره ونهيه • واذ خلونا بمجرد العقل لا نعقل لم يدل ذلك على صفة
غير كونه قادرا عالما فليعرفه من ذلك ان من نفى الامر الازلي لم يمكنه اثبات التكليف على

العبد ولا امكن اثبات حكم في افعال العباد بحسن او قبح ويؤدي ذلك الى نفي الاحكام
الشرعية فضلا عن العقلية المتعارضة المستندة الى عادات الناس المختلفة بالاضافات
والنسب وكثيرا ما كنا نقول من نفى قول الله تعالى فقد نفى فعل العبد فقد صار من اوحش
الجبرية اعني اثبت جبرا على الله وجبرا على العبد • ومن نفى اكساب العباد فقد نفى قول
الله تعالى وصار من اوحش القدرية اعني قدرا على الله وقدرا على العبد والقدرية
جبرية من حيث نفي الكلام والقول والامر والجبرية قدرية من حيث نفي الفعل والكسب
والمامور به فليتنبه لهذه الدقيقة • واما ما ذكره من جواز التنازع بين مختلفين في مسئلة
عقلية وانكار احدهما على صاحبه واستقباح مذهبه مسلم لكن النزاع في امر وراء ذلك وهو انه
هل يجب على المتنازعين الشروع في تلك المسئلة بالنظر وجوبا يستحق به ثوابا واذا حصل
على علم فهل يصير مستحقا للثواب الابد • واذا حصل على جهل فهل يصير مستحقا للعقاب
الابد ثم اذا لم يكن حكم على نفس المتنازع فيه وقد عرفتم ان الامر فيه غيب والاذن من المالك
غير موجود وفي التصرف خطر • ومن المعلوم ان من خاض لجة البحر ليطلب درا وهو
غير حاذق بالصنعة كان على خطر الهلاك • وربما يصير ملوما من جهة مالكه ان كان عبدا
او معزرا من جهة صاحب المال ان كان شريكا ثم الاستقباح والاستحسان في الافكار
والاقوال متعارضان عند الخصمين فان كل واحد منهما يستقبح ما يستحسنه الآخر ويشنع
على انكاره • وانما يرتفع النزاع بين المتخاصمين الا بقاض يكون حكمه في الامر ونحوهما
وعقله ارجح من عقلهما بحيث كان رايه وذلك هو النبي الذي يميز الحسن والقبح من جانب العادة

وبقي الحسن والقبح من حيث التكليف. واما ما ذكروه من رجع المعاني المعقولة
في مجاري الحركات التكليفية والاحكام الشرعية فذلك لعمري مشكل في المسألة. والجواب
عنه من وجهين احدهما ان نقول ما من معنى تستنبط من محل وذلك ليربط به حكم الا ومن حيث
العقل يعارضه معنى آخر يساويه في الدرجة او يفضل عليه في المرتبة فيتحير العقل في الايجاد
الى ان يرد شرع فيختار احدهما اعتبارا والغيه بحيث يجب على العاقل اعتباره واختياره ونضرب له
مثالا. فنقول اذا قتل انسان انسانا مثله فيعرض للعقل الصريح هاهنا آراء مختلفة كلها
متعارضة منها انه يجب ان يقتل به قصاصا ردعا للجاني من كل مجترئ وفيه استبقاء نوع
الانسان وتشفيا للغيظ من كل قريب وفيه استطابة لنفس الانسان. ويعارضه معنى آخر
انه اتلاف بازاء اتلاف وعدوان في مقابلة عدوان ولا يحيي الاول بقتل الثاني. وان كان في
الردع استبقاء للنوع بالتوقع والتوهم ففي القصاص استهلاك الشخص ناجزا في الحال
والتحقيق. وربما يعارضه معنى ثالث وراءهما فيفكر العقل ليراعي شرائط اخر سوى مجرد
الانسانية من العقل والبلوغ او من العلم والجهل او من الدين والطاعة او من النسب والجوهر
فيتحير العقل كل التحير فلا بد اذًا هاهنا من شارع يقرر من المعاني ما اوجب على العبد
حتما وتنزيلا. وانما كلها رجعت الى استنباط عقلك ووضع ذهنك من غير ان كان
الفعل مشتملا عليها بانها لو كانت صفات نفسية لاشتملت حركة واحدة على صفات
متناقضة واحوال متنافرة وليس معنى قولنا ان العقل استنبط منها انها كانت موجودة
في الشيء استخرجها العقل بل الفعل تردد بين اضافات لا مرد لبعضها الى بعض وتنتسب

لا تخصها من الحركات نوعا الى نوع وشخصا الى شخص فطرئ عليه من تلك المعاني ما
حكيناه واحصيناه وربما يبلغ الى ما لا يحصى فعرف بذلك ان المعاني لم ترجع الى الذوات
بل الى مجرد الخواطر الطارئة على العقل وهي متعارضة. والجواب الثاني
نقول لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والاباحة والحظر
والكراهية والطهارة والنجاسة راجعة الى صفات نفسية للاعيان او للافعال لما
تصور ان يرد شرع بتخصيص شيء دون آخر ولما تصور نسخ الشرائع حتى تبدل الحظر بالاباحة
وحرام بحلال وتخيير بوجوب. ولما اختلفت الحركات بالنسبة الى الامم تحريما
وتحليلا. اليس الحكم في نكاح الاخت للاب والام في شرع ابينا آدم صلوات الله
عليه يخالف الحكم في الجمع بين الاختين المتباعدتين في شرع نبينا محمد صلى الله عليه
كيف جاز الكل على اتحاد اللحمة وحرم هاهنا على تباعد اللحمة. ونحن انما نحيل مضيف
الحرام والحلال الى الاعيان فنقول الخمر حرام والكلب نجس والماء طاهر وهذا محرم
لعينه وهذا محرم لغيره وهذا نجس العين وهذا نجس بعارض وكل ذلك تجوز في العبارة
والاصل فيها احكام شرعية نزلت منزلة صفات عقلية واضيفت الى الاعيان والافعال
اضافة حكمية فالحسن والقبح في الصدق والكذب كالحلال والحرام في النكاح والزنا
وكالجواز في البيع والربوا. وقد تمسك الاستاذ ابو اسحق رحمه الله بطريق الزامي
فقال الصحة كون الضمير مرادا على البدل بوجه التوقف ومثاله من حلف المتلف من
شيئين على البدل ولم يكن له دليل يدل على احدهما بالتعيين وجب التوقف في الامرين

وقالت ائمتنا العقل يقضي بان من له الايجاب والايجاب جهة فصاحب الحق له ان يطالب
او ان لا يطالب سيما اذا كان مستغنيا عن المطالبة به وعن تحصيله له وقبل الرسالة لا
سبيل الى معرفة مطالبته العبد بحقه فانه ربما يطالب وربما يتفضل بالاسقاط فيتوقف العقل
في ذلك وهذا كلام من قبيل تعارض الادلة في العقل لكن الخصم يعتقد في هذا الموضع
يقول احد الطرفين آمن بالحقيقة والثاني مخوف والاخذ بالامن اولى فانه ان اخذ بانه
ربما يطالبه بحقه فادى حقه امن من المعاقبة وان اخذ بانه ربما يتفضل خاف لانه ربما لا
يتفضل وانما يستقيم ان لو كان التعارض متساوي الطرفين من كل وجه فيتوقف العقل
ضرورة قال الاستاذ الشكر يجب للشاكر لا لنفع المشكور فلا فائدة في فعله لاستواء
فعله وتركه قال الخصم الشكر ينفع الشاكر ولا يضر المشكور فوجب فعله لترجح نفعه على
ضرره قال الاستاذ وربما يضر الشاكر فانه قابل كثير نعم الله تعالى بقليل شكره
ولا شك ان من انعم على انسان بكثير من النعم خطيره وحقيره فاخذ الحقير يشكر عليه عد
من السفه ووجب اللوم عليه وضرب له حديث الرغيف المعروف قال الخصم ليس
الشاكر من يقتصر على بعض النعم او على الحقير منها بل الشاكر من يستوعب شكره
جميع النعم ثم ربما يخص بعضها بالذكر تنبيها على الباقي قال الاستاذ التعرض
لمقابلة النعم بالشكر كفران فانه راى المقابلة جزاء وكفاء ووفاء لا يتكافى نعم الله تعالى
التي لا تحصى بالشكر فانه ان وقع شكره في مقابلة نعمه على انه يكافيه لم لا يكون الحق
منه تصور كفران محض وان كان على انه ينفعه كما انتفع به فهو كفران صريح فلا النعمة

يقبل المقابلة والمعاوضة ولا المنعم يقبل النفع والضر فكيف يحسن الشكر ثم ان الشكر
انما ينفع الشاكر ان لو حصل على رضى المشكور واذنه واذا لم يعرف رضاه واذنه الا بالشرع
فلا يحسن الشكر الا بالشرع ولكن لما نشأ الانسان على مناهج الشرع وسمع اهل الدين
يستحسنون الشكر ورآه يحسن الشكر ظن ان مجرد العقل يقتضي ذلك واما الجواب
عن مقالات الفلاسفة قولهم الوجود اذا اشتمل على خير محض وشر محض وخير وشر
ممتزج فهو كلام من لم يحقق الخير والشر وما هو معنى الخير اولا فان الخير يطلق
على كل موجود عندكم وعلى هذا الشر انما يطلق على كل معدوم فعلى هذا لم يستقم
قولكم الوجود اشتمل على خير مطلق فان الشر المطلق هو العدم والوجود كيف
يشتمل على العدم فلم يصح التقسيم واسنا على انا اذا فرضنا المسألة في الحركات التي
يرد عليها التكليف فان الخير والشر فيها هو المقصود بالحسن والقبح وقد ساعدونا
على ان حكمهما في الافعال غير معلوم بالضرورة ولا العقل يستدل اليه بالنظر لان ذلك
يختلف بالاضافات والازمان بقي قولكم العلم من حيث هو علم محمود مطلوب لذاته والجهل
بالعكس من ذلك وهو مسلم لكن الطالب اذا حصل له المطلوب هل يستوجب به على الله تعالى
ثوابا ام لا وان لم يحصل بل حصل ضده هل يستوجب عقابا ام لا لان الشارع انما وضع
من حيث التكليف لا من حيث ذات الشيء وصورته قالوا ان معنى الجزاء عندنا ترتب سعادة
وشقاوة ابدية على نفس عالمة او جاهلة كترتب صحة وسلامة في البدن على شرب دواء
وذلك الحاصل له بالضرورة وكترتب مرض والم في البدن على شرب سم وذلك الحاصل بالضرورة ايضا

وكل محمود م

قيل اذا كان سعادة النفس مترتبة على حصول قوتي العلم والعمل واخراجهما من القوة
الى الفعل فاخراجهما من القوة الى الفعل يحتاج الى معاناة امور شريفة ومقاساة
احوال عسرة من تحصيل المقدمات والوقوف على كيفية تاديها بالطالب الى المطلوب
ولم تكن الفطرة الانسانية بمجردها كافية في التحصيل فتعارض الامر عند العقل لتوقف الحاصل
لئلا يقع في طريق يفضي به الى الجهالة الموجبة للشقاوة فان التوقف اولى به من اقتحام الخطر
في المهالك ۔ وايضا فان عندكم مخرج العقل من القوة يجب ان يكون عقلا بالفعل اذ العقل
ما بالقوة لا يخرج العقل بالقوة فانه بعد محتاج الى مخرج وليس هو بذاته يخرج كما انه من
القوة الى الفعل ۔ وكما ان الممكن بذاته لا يترجح احد طرفي امكانه على الثاني الا بمرجح كذلك
ما هو بالقوة لا يخرج من القوة الى الفعل الا بمخرج وكما ان المرجح على الحقيقة ما انتفى
عنه وجوه الامكان كذلك المخرج على الحقيقة ما انتفى عنه وجوه القوة فالمرجح لجانب
الوجود على العدم في الممكنات هو واجب الوجود لذاته ۔ والمخرج من القوة الى الفعل
هو العقل الفعال ۔ فهذا عمدة من قال لا خالق الا الله تعالى ولا هادي الى المعارف ولا
موجب للتكاليف المستتبعة للجزاء الا هو بتوسط العقل الاول الفعال والعقول المجردة
بحكم مناسبتها العقل الاول ۔ وربما يستمد منها صور المعارف فيتعرف لها اوايل فطرة وبديهة
ثم يرد اليها الثواني والثوالث نظرا وفكرا حتى يخرج الى الفعل ۔ وهذا على طريق الجواز
والامكان لا على طريق الوجوب والضرورة لكن لا يعرف ايجابه ولا كيفيته على العموم
اذ ليس لكل واحد من نوع الانسان استعداد الاستمداد منه من كل وجه بل واحد بعد واحد

فذلك

فذلك هو النبي عندنا فلا نعرف المعارف الا بالعقل ولا يجب المعارف الا بالسمع ولا يمكن
من حكمه بما عندكم هذه ما الاشتباه وذلك لا يعلم بالضرورة ۔ واما الجواب عن
مقالة الصابية فنقول انهم نازعونا في اثبات تاثيرات الكواكب في الاجسام السفلية
كل المنازعة ونسلم الامر لكن تسليم المشاكلة فالسعد والنحس لا يوثر في الحسن والقبح
من حيث الخلقة وذلك غير متنازع فيه ۔ واما النزاع بيننا واقع في الحسن والقبح من حيث الامر
ولا شك ان الله تعالى حكما في افعال العباد بافعل ولا تفعل وعلى ذلك الحكم جزاء في الدار
الاخرة فنقول ذلك الحكم غير معلوم ضرورة ولا استدلالا من حيث العقل فوجب التوقف
الى ان يرد سمع ۔ وما قالوه من نفي النبوة في الصورة البشرية فقد تكلمنا عليهم في اثبات
النبوات ۔ واما المنافع والمضار في الاشيا وكونها معلومة بالعقل فغير مسلم على
الاطلاق فان طريق معرفتها عند القوم وعند الطبيعيين والاطبا هو التجربة والتجربة
ما لم يتكرر لم تفد العلم ۔ والتكرار فيه غير ممكن لاختلاف طبايع الاشيا بالنسبة الى مزاج
مزاج وهوا وهوا وتربة وتربة ووقت ووقت فلا يحصل التجربة في شي واحد باعتبار واحد ۔
وايضا فان الخواص التي هي ادركناها في الاشيا وطبايعها ربما تخالف ما يحصل بالتجربة
من الطبايع ۔ والخواص عندهم من فيض النفس الكلية على ماهيات الاشيا وربما يحصل
اثار كثيرة من مجرد عدد مركب من اعداد مخصوصة وربما يحصل اثار مختلفة من مجرد
امزجة مركب من بعضها ببعض مخصوصة ۔ والمطلع على الماهيات غير الباحث عن الكيفيات
والكميات فلا بد اذن من اثبات شخص له اطلاع على الكواكب ۔ وعلى ما ورا الكواكب

يكون الكل عنده كصورة واحدة يتفرد للخاصة منافع الاشيا ومضارها من جهة الخواص
ويحمل العامة على تسليم ذلك جملة وسياتي تقرير ذلك ان شا الله تعالى **واما الجواب**
عن مقالة التناسخية فوجه الرد عليهم ان نبطل اصل مذهبهم في التناسخ او انكار
البعث في الاخرة فنقول اثبتم جزا كل فعل وفعلا هو جزا على فعل فهل ينتهي الافعال عندكم
الى جزا محض وهل ينتهي الاجزية الى فعل محض فان قضيتم بالتسلسل ابدا فذلك دور محض
فانه ان لم يكن فعل الا جزا او لم يكن جزا الا على فعل فلم يكن فعل وجزا اصلا لانه يتوقف كون
الجزا جزا على سبق فعل ويتوقف كون الفعل فعلا على سبق جزا فيكون كل واحد منهما
متوقفا على صاحبه فيكون حكمه حكم توقف المعلول على العلة وتوقف العلة على المعلول
وذلك محال فلابد اذن من الابتدا من فعل اول ليس بجزا والانتها الى جزا اخر ليس بفعل
وذلك تسليم المسئلة ، ثم نقول ما الدرجة العليا في الخير وما الدركة السفلى في الشر
عندكم قالوا الدرجة العليا هي الملكية والنبوة والدركة السفلى الشيطانية او الحية فيقال
لهم لو قيل نبي حية فما ثوابه ولا درجة في الثواب فوق النبوة ولو قيل حية نبيا فما عقابه
ولا دركة في العقاب تحت الحية فيجب ان تعرى على مذهبكم اشرف الطاعات عن الثواب
واكبر الكبائر عن العقاب ، ومما يبطل التناسخ ان شا ان كل مزاج استعد لقبول صورة
يلابسها من واهب الصور فاذا فاضت عليه الصورة وقارنتها صورة النفس المستنسخة
لزم ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك محال ، واما الجواب عن مقالة البراهمة
سياتي على الاستيفا في مسئلة اثبات النبوات والرد عليهم عما يليق بسوالهم ان الذي

يأتي به النبي معقول ام غير معقول فنقول ما ياتي به النبي معقول في نفسه اي جنسه معقول
وممكن ان يدركه العقل وليس كل ما هو معقول الجنس يجب ان يعقله الانسان فان العلم بخواص
الاشيا وماهيات الموجودات مما هو معقول الجنس وليس كل انسان يدركه في الحال فبطل
التلبيس الذي تعلقوا به وعند المسلمين بتوفيق الله وحسن تيسيره

القاعدة الثامن عشرة في ابطال الغرض والعلة في افعال

الله تعالى وابطال القول بالصلاح والاصلح واللطف ومعنى التوفيق
والخذلان والشرح والختم والطبع ومعنى النعمة والشكر ومعنى الرزق والاجل

مذهب اهل الحق ان الباري تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والاعراض واصناف الخلق
والانواع لا لعلة حاملة له على الفعل سوا قدرت تلك العلة عائدة اليه او الى غيره نافعة
اذ ليس يقبل النفع والضر او قدرت تلك العلة عائدة للخلق اذ ليس بعثه على الفعل باعث
فلا غرض له في افعاله ولا باعث ولا حامل ولا علة ولا سبب بل علة كل شي صنعه ولا علة
لصنعه ، وقالت المعتزلة الحكيم لا يفعل فعلا الا لحكمة وغرض فان الفعل من غير غرض سفه
وعبث ، والحكيم من يفعل لاحد امرين اما ان ينتفع او ينفع غيره ولما تقدس الباري تعالى عن الانتفاع
تعين انه انما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من افعاله من صلاح ثم الاصلح هل يجب رعايته قال
لا يجد ، بعضهم يجب كرعاية الصلاح وقال بعضهم اذا الاصلح لا نهاية له فلا اصلح الا وفوقه ما هو
اصلح منه ولهم كلام في اللطف وتردد في وجوب ذلك ، وقالت الفلاسفة واجب الوجود
لا يجوز ان يفعل فعلا لعلة لا يحمده ويثنى بالحمد والشكر والمنتفع او دفع الضرر ولا لامر داع

يدعوه ويحمله على الفعل والعالي لا يريد امرا للسافل بل الافعال الصادرة عن المبادي
الاول وهي استندت الى العقل الفعال وانما ابدع العقل بلوازمه وابدع بتوسطه سائر
الاشيا على طريق اللزوم عنه ضرورة اذ ليس يتصور وجود واجب الوجود الا كذلك والا
افاده الخير والصلاح من المنعم ينقسم الى ما يكون لغاية وغرض يرجع الى المفيد والغاية
ينقسم الى ما هو مثل المبذول لمقابلة المال بالمال والى ما ليس مثلا لكن بدل المال لجلب الثواب
او المحمدة او اكتساب صفة الفضيلة وطلب الكمال به وهذه ايضا منفعة ومنه ما ليس يرجع
كان الاول معامله وليس بانعام بل الجود والانعام هو افادة ما ينبغي لمن ينبغي من غير
غرض وعوض فالاول تعالى افاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغي وعلى ما ينبغي من غير
ادخار ممكن من ضرورة او حاجة او منفعة بحيث لو قدر غيره من الممكنات الوهمية كان نقصا
في ذلك الموضع لا كمالا وكل ذلك بلا غرض ولا فايدة وغيره يتصور اولا ثم يعرض
له احتياج الى وجوده فيحتال لوجوده ليتم غرضه فالبنّا يبتني دارا تصورها اولا ثم اذا
احتاج اليها للاستكنان والسكنى احتال لوجودها لاتمام غرضه . او من يهب مالا
ويعطي عطايا ابتدا او عقيب سؤال تصور في نفسه اولا اكتساب حمدا او اجرا وحمله على ذلك
ضعف حال الفقير ورقة الجنسية فانعم عليه كان الحامل له على النوال دفع المحنة او
ضرر يدفعه والباري تعالى الخالق الاول عن ذلك فلم يكن تصوره وعلمه من المتصور المعلوم حتى
يكون هو الحامل بل المتصور من العلم المتقدم من القدرة . هذا كلام القوم وهو حسن
لولا تشبيههم في ذلك امورا لا نرتضيها والزامهم امورا لا نستقصيها . فقال

اهل الحق قام الدليل على ان الباري تعالى غني على الاطلاق اذ لو كان محتاجا من وجه ما كان
من ذلك الوجه مفتقرا الى من يزيل حاجته ويقضي طلبته فهو منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل
الطلبات فلا يتبع نعمه الاثمان ولا يكدر عطاياه بالامتنان فلو خلق شيا ما لعلة حملته على
ذلك او لداعية يدعوه اليه او لكمال يكتسبه او حمد واجر يحصله لم يكن غنيا حميدا مطلقا ولا
برا جوادا مطلقا بل كان فقيرا محتاجا الى كسب . والذي نقرره ان كل صلاح نقدره بالفعل
بالنسبة الى شخص عارضه صلاح نوع وذلك او فساد بالنسبة الى شخص اخر بل لو كان الصلاح يقتضي
وجوده بالنسبة الى ذلك الشخص فالفساد يقتضي عدمه بالنسبة الى شخص اخر فالسم في
اصحاب السموم صلاح وفي حق غيرهم من الحيوانات فساد فلو كان الصلاح اقتضى وجوده
فالفساد اقتضى عدمه وكما تختلف ذلك بالاشخاص تختلف الصلاح والفساد بالجزوي
والكلي ونحن لا ننكر ان افعال الله تعالى اشتملت على خير وتوجهت الى صلاح وانه لم يخلق
الخلق لاجل الفساد لكن الكلام انما وقع في ان الحامل له على الفعل ما كان صلاح يرتقبه
وخير يتوقعه بل لا حامل له وفرق ما بين لزوم الخير والصلاح لاوضاع الافعال وبين
حمل الخير والصلاح على وضع الافعال كما يفرق فرقا ضروريا بين الكمال الذي يلزم وجود
الشي وبين الكمال الذي يستدعي وجود الشي فان الاول فضيلة هي كالصفة اللازمة والثاني
فضيلة هي كالعلة الحاملة . **قالت المعتزلة** قد قام الدليل على ان الرب تعالى حكيم
في افعاله والحكيم من تكون افعاله على الاحكام والاتقان فلا يفعل فعلا جزافا فان وقع خيرا
فخير وان وقع شرا فشر بل لابد وان ينحو غرضا ويقصد صلاحا ويريد خيرا . ثم النفع ينقسم

الى ما يرجع الى الفاعل ان كان محتاجا اليه او الى غيره وان كان الفاعل غنيا غير محتاج كانقاذ
الغريق وتخليص الهلكى يستحسن في العقول وربما لا يكون المنقذ مكتسبا نفعا او
متوقعا حمدا واجرا وعن هذا ورد في بعض الكتب ما خلقت الخلق لاربح عليهم ولكن خلقتهم
ليربحوا علي ۞ والذي نقرره ان الحكمة في خلق العالم ظاهرة لمن تاملها بالعقل منصوصة
لمن طلبها في السمع اما العقل فقد شهد بان الحكمة في خلق العالم اظهار الايات ليستدل
بها على وحدانيته ويتوصل بها الى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الابد ۞
واما السمع فايات القران فيها كثيرة منها قوله تعالى ۞ وخلق الله السموات والارض ولتجزى
كل نفس ما كسبت ۞ ولهذا صار كثير من العقلاء الى ان اول ما خلقه البارى تعالى الحيوان يكون
عاقلا مفكرا اذ خلق شيء من غير من ينظر فيه باعتبار ۞ ويتوصل الى معرفة البارى تعالى
باستنباط عبث وسفه قالوا وما ذكرناه لا ينافي الغني بل هو كمال الغني عن خلقه فان كمال
الغني لا يعرف الا باحتياج كل العالم اليه واحتياج العالم انما يعرفه العالم فيستدل به على
كمال استغنائه تعالى وغناه ۞ ولله تعالى في كل صنع من صنائعه حكمة ظاهرة واية تدل على
وحدانيته باهرة لا ينكرها العقول السليمة ولا ينبو عنها الا الافهام السقيمة ۞
قال اهل الحق مسلم ان الحكيم من كانت افعاله محكمة متقنة وانما تكون محكمة اذا
وقعت على حسب علمه واحاطته ۞ واذا حصلت على وفق علمه لم يكن جزافا ولا وقعت اتفاقا
وقولكم لا بد وان يبغي غرضا ويريد صلاحا فما المعني بالغرض وما معنى الصلاح ولا شك
انكم لا تفسرون الغرض باجتلاب نفع او دفع ضر اذ القادر الحق على كل شيء والغني المطلق

١٥٠

على كل شيء يتقدس عن النفع والضر واللذة والالم ويتعالى عن ان يكون محلا للحوادث قابلا
للاستحالات والتغيرات ۞ وان فسرتموه بنفع الغير وصلاحه فما النفع المطلوب وما الصلاح
المطلوب في خلق العالم باسره ان قلتم ليستدل بوجوده ودلايله على وحدانيته ۞ قيل
والحكيم اذا فعل فعلا لغرض معين وجب ان يحصل له ذلك الغرض من كل وجه ولا يتخلف
غرضه من وجه والا فينتسب الى الجهل او العجز ومن المعلوم ان الغرض الذي عينتموه لم
يحصل اذ قد خلق العالم الا ولمن يعقله وان لم يعتقد ذلك لم يحصل في الاكثر والغرض
اذا كان معلقا على اختيار الغير لم يتصف عن شوايب الخلاف فلا يحمل على الاطلاق ۞ ثم
لو خلقهم ولم يكلفهم لا عقلا ولا سمعا وفوض الامر اليهم ليفعلوا ما شاؤوا من غير حرج أقره
ذلك ما يلحقه نقص او يثلم جلاله فعل او ليس للطيور في الهواء والسوايم في الفلاء
تغدو وتروح من غير تكليف فما الضرر في تخصيص بني ادم بالتكليف عقلا ولم يتبع به
ولم يستقر لرضه ۞ ثم قالوا اليس في المكلف به الضرر فيتعبد على ذلك ويعوضه عما فات
عنه ويكون التذاذ المكلف بالثواب والعوض المرتب على فعله وكسبه اكثر من التذاذه
بنفس التفضل والكرم ۞ قيل يا لله العجب من حكمة ما اشرفها وسر ما ادقه
تعيب معنى لكم من شبهة التمويه في استخراج المعاني فقد عاد حكمة الله تعالى في خلق السموات
والارض وما فيهما الى ان يكون التذاذ المكلف بثواب ناله على عمله اكثر من التذاذه
بتفضل ناله من غير عمل الا انا اذا تحققنا غرض الاغراض كان الغرض من خلق العالم هو
الاستدلال وكان الغرض من الاستدلال حصول المعرفة وكان الغرض من حصول المعرفة

وجوب الثواب، وكان الغرض من الثواب حصول التفرقة بين لذتي المقابلة والعطية فرض
الأغراض من خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض والا يجوز ان يكون غرضا العاقل أي
لا يقدر الخالق على ان يخلق لذة في التفضل اكثر مما يخلقها في الثواب، واللذات كلها مخلوقة
لله عز وجل او لابتداء المكلف يا رب مغفرتك أوسع من ذنوبي ورحمتك أرجى عندي من عملي
يا من لا تنقصه المغفرة ولا تضره الذنوب اغفر لي ما لا يضرك واعطني ما لا ينقصك حتى يكون
ابتهاجي برحمتك ومغفرتك الطف من التذاذي بمعرفتي وطاعتي أفلا يعد من غاية اللوم
وركاكة الهمة ان يهدي فقير هدية حقيرة الى الملك الكبير سخنه البذل والعطاء من غير سؤال
وغرض هو تسلسل نواله ثم يوجب عليه العوض ويقول التذاذي بما يقابل هديتي اكثر من
عطاياك التي لا تحصى، انظر كيف عادت الحكمة الالهية في خلق العالم باسره عند القوم الى
اخس الدرجات في الحكمة واحسن الحاجات الى المرمة بحيث لم تبق عادة للاذهان سبيلا الكشف
تكيف برفض الفاطر لاحكام صنعه اللطيف تعالى وتقدس، واما اللامات في
مثل قوله تعالى وليجزى كل نفس بما كسبت فهي لام المآل وصيرورة الأمر وصيرورة العاقبة
لا لام التعليل كما قال تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا، وقوله تعالى
جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ولتبتغوا من فضله، واعلم انه كما لا ينظر
الى ذات الباري جل جلاله وصفاته لم ينظر الى حكمته في افعاله حتى لا يلزم ان يكتاب
لأنه كذا والا فكذا فلولا كذا لم يوجد ولم يكن العلم ولولا كذا لم يوجد العالم ولم يخلق العباد
ولم يكلف العقلاء ولم يأمرهم ولم ينههم وقضى لانبياء العاية بعلة فهو سيالون وقالت

في رعاية الصلاح والأصلح عند المعتزلة

المعتزلة لهم على طريقين في وجوب رعاية الصلاح والأصلح فشيوخنا من بغداد حكموا
بان الواجب في الحكمة خلق العالم كله على طريقين في وجوب رعاية الصلاح والأصلح وخلقه
يكون قابلا للتكليف ثم استصلاح حاله باقصى ما يقدر من اكمال العقل والاقدار على النظر و[illegible]
واظهار الآيات وازاحة العلل وكل ما ينال العبد في الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر
والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له حتى تخليد أهل
النار في النار صلاح لهم واصلح فانهم لو اخرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا الى شر
من الاول، وشيوخنا من البصرة صاروا الى ان انشاء الخلق تفضل وانعام من الله تعالى
من غير ايجاب عليه لكنه اذا خلق الخلق وكلفهم وجب عليه ازاحة عللهم من كل وجه
ورعاية الصلاح والأصلح في حقهم باتم وجه وابلغ غاية، قالوا والدليل على المذهبين
كون الصانع حكيما، والحكيم لا يفعل فعلا يتوجه عليه سؤال ولم ولا يتوجه بل يزيح العلل
كلها فلا يكلف نفسا الا وسعها ولا يتحقق الوسع الا بكمال العقل والاقدار على الفعل
ولا يتم الغرض من التكليف الا باثبات الجزاء وليجزى كل نفس بما كسبت، فاصل الخلق صلاح
والتكليف صلاح والجزاء صلاح وابلغ ما يمكن في صلاح هو الاصلح وتوفير الدواعي
والصوارف والبواعث والزواجر في الشرع والتقدير الطاف بعضها اخفى من بعضها
حتى ان افعال الله تعالى اليوم ليس تخلو من صلاح واصلح ولطف، وافعال الله تعالى غدا
على سبيل الجزاء، اما ثواب او عوض او تفضل فالصلاح ضد الفساد وكل ما عري عن
الفساد سمي صلاحا وهو الفعل المتوجه الى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا

والمؤدي الى السعادة الشرعية آجلا والاصلح هو الاصلح لانه ان تخيل فعلان احدهما اقرب
الى الخير فالمطلوب هو الاصلح • واللطف هو وجه التيسر الى الخير وهو الفعل الذي علم
الرب تعالى ان العبد يطيع عنده وليس يعتقد ان الله تعالى لطف ولو فعله لامن الكفار
ثم الثواب فهو الجزاء على الاعمال الحسنة • والعوض هو البدل عن الفايت كالسلامة
التي هي بدل الالم والنعيم التي هي في مقابلة البلايا والمحن والرزايا والغش والتفضل
هو ايصال منفعة خالصة الى الغير من غير استحقاق • ويستحق بذلك حمدا وثناء ومدح
وتعظيم ويوصف بانه محسن مجمل وان لم يفعله لم يستوجب بذلك ملاما وذاما وليس
للمعتزلة في جميع ما ذكروه من المواضعات والحدود مستند عقلي ولا مستروح شرعي
الا مجرد اعتبار العادة في الشاهد وتمسكهم بمعنى لا ثم اعتبار الغايب بالشاهد وهم في
الحقيقة مشبهة الافعال قالت الاشعرية يلزمكم على ما ابتدعتموه اذا اوجبتم
على الله تعالى رعاية الصلاح والاصلح في افعاله يجب ان توجبوا علينا رعاية الصلاح
والاصلح في افعالنا حتى يصح اعتبار الشاهد بالغايب • واذ لم يجب علينا بالاتفاق علم انه
لا يعتبر بها والعوض للنصب والتعب لو كان ثابتا بين الشاهد والغايب لكان واجبا
في اصل الصلاح • ومنها ان العبادات من النوافل صلاح فليجب وجوب الفرايض ومنها
القضا بان خلود اهل النار في النار يجب ان يكون صلاحا لهم • وقولهم لو ردوا لعادوا
لما نهوا لا يغني فان الله تعالى لو اماتهم او سلب عقولهم وقطع عقابهم كان اصلح لهم ولو
عفا عنهم ورحمهم واخرجهم من النار اذ لم يتضرر بكفرهم وعصيانهم كان اصلح لهم • ومنها

ان كل ما فعله الرب من الصلاح لو كان حتما عليه لما استوجب بفعله شكرا وحمدا
كانه في فعله قضى دينا وجب عليه وما استوجب عبد بطاعته ثوابا وتفضلا فانه في طاعته
قضى ما وجب عليه ومن قضى دينه لم يستوجب شيئا آخر • ومنها قولهم نحن فرضنا
الكلام في انظار ابليس وامهاله ان كان صلاحا له وللخلق لم فسادا • وفي اماتة النبي
صلى الله عليه ان كان صلاحا له وللخلق لم نشاهد فان كان بقية ابليس صلاحا مع اضلاله
الخلق فهلا كان بقية النبي عليه السلام صلاحا مع هدايته للخلق وكيف ضا بالامر بالضد
من ذلك • ومنها انكم حسنتم التكليف لتعريض اللطف على الثواب الدايم واذا علم
الرب تعالى انه لو اخترم العبد قبل البلوغ وكمال العقل لكان ناجيا ولو امهله وسهل له
النظر لجحد وكفر وجحد فكيف يستقيم ان تعالى اراد به الصلاح والاصلح • ومن المعلوم
ان المقصود من التكليف عند القوم الاستصلاح والتعريض لاسنى الدرجات التي لا
تنال الا بالاعمال فوجب ان يكون الرب تعالى مسببا للنظر لمن خلقه واكمل عقله وكلفه
مع العلم بانه يهلك ويخسر • ولزم من حيث الحكمة ان يكون علمه مانعا عن ارادته التعريض
لمن قدر مآله للنفع والثواب • وفي العادة كل من عرف من حال ولده انه لو سافر
واتجر في مال يعطيه له وخسر فلا يحسن من حيث العقل ان يبعثه الى التجارة ويعطيه
المال لاجل الخسارة ولو علم من ولده انه لو اعطاه سيفا وسلاحا ليقاتل عدوا
من اعاديه لقتل نفسه وبغى بالسلاح لعدوه لم يكن من الحكمة ان يعطيه السلاح
ويبعثه لقتال عدوه البتة بل لو فعل ذلك كان ساعيا في هلاكه وابداه • ومن جملتهم

ان الرب تعالى لو علم انه لو ارسل رسولا الى خلقه يكلفهم الاداء عنه مع علمه بانه لا يؤدي
فان علمه يصرفه عن ارادة الاداء عنه. وكذا لو علم انه يكفر ويهلك وجب ان يصرفه عن
ارادة الخير والصلاح به وهذا بمثابة من ادلى حبلا الى غريق ليخلص نفسه من الغرق
مع العلم بانه يخنق به نفسه فقد اساء النظر له بل قصد بهلاكه. ومن مذهبهم
ان الرب تعالى اذا علم ان في تكليفه عبدا من العباد فساد الجماعة فانه يقبح تكليفه لانه
لو علم انه يكفر عند تكليفه **ومن الالزامات** ان القوم قضوا بان الرب تعالى
قادر على التفضل بمثل الثواب فاي غرض له في تعريض العباد للبلوى والمشاق. ه
قالوا الغرض فيه ان يستبقا المستحق اهنا والذمن قبول التفضل وهذا كلام من لم
يعرف الله حق معرفته وكيف يستنكف العبد وهو مخلوق مربوب من قبول فضل الله تعالى
فلو خلق الخلق واسكنهم الجنة كان حسنا منه ولو خلدهم في الدنيا ثم اماتهم من غير
تكليف كان حسنا الكل الخلق والامر تبارك الله رب العالمين. البشر لو خلقهم
وكلفهم وقطع عنهم الالطاف كانوا ابلغ في الاجتهاد واحمل للمشاق فكان الثواب
لهم اكثر والالطاف مما يستحقونه من العوض اشد فهلا قطع عنهم الالطاف باسرها
ليكون المنة في الثواب اوفر. ثم الزمهم فرض الكلام في طفلين احدهما اخترمه قبل
البلوغ لعلمه بانه لو بلغ لكفر فكان الصلاح في حقه الاخترام حتى لا يستوجب عقاب الابد
والثاني وصله الى حال البلوغ والعقل والتكليف فكلفه فكفر فيقول هلا اخترمني
قبل البلوغ كما اخترمت اخي حتى لا يتوجه علي تكليف فلا اجب به عقاب الابد وطفلين

اخرين اخترم احدهما قبل البلوغ وهو ابن كافر وقد علم انه لو بلغ لآمن واصلح فيقول
هلا ابقيتني حتى اومن فاستوجب به ثواب الابد. والاخر اوصله الى البلوغ وهو ابن
مسلم فكفر وافسد فيقول هلا اخترمتني حتى لا استوجب عقاب الابد وبالجملة
كل من اوجب رعاية الصلاح والاصلح يلزمه ان يقضي بوجوب اخترام الاطفال التي
علم الله تعالى منهم الكفر بعد البلوغ حتى لا يوجد كافر في العالم وابقا الاطفال التي
علم الله تعالى منهم الايمان حتى لا يتحقق الا الايمان والمؤمن في العالم والصلاح يدور
على المعلوم كيف كان. ثم ما من اصلح الا وفوقه اصلح والاقتصار على مرتبة دون مرتبة
كالاقتصار على الصلاح فلا معنى للاصلح ولا نهاية له فلا يمكن في العقل رعايته.

كلام المعتزلة في الالام واحكامها

ثم للمعتزلة في الالام واحكامها كلام وهي على مذهب الاشعري لا يقع مقدوره
لغير الله تعالى واذا وقعت كان حكمها الحسن سواء وقعت ابتداء او جزاء من غير تقرير
سبق استحقاق عليها ولا تقرير جلب نفع او دفع ضر اعظم منها بل المالك متصرف
في ملكه كما شاء سواء كان المملوك بريا او لم يكن بريا. ومن صار من الثنوية الى ان الالام
والغموم والاوجاع منسوبة الى اهرمن دون النور فقد سبق الرد عليهم ومن
نسبها الى اعمال سبقت لغير هذا الشخص فهو مذهب التناسخية وقد سبق الرد
عليهم ايضا نعم استرواح المعتزلة الى اهل العادة انهم يستقبحون الالم من غير سبق
جناية والالم مما يأباه العقل واذا اضطر اليه رام الخلاص منه فيدل ذلك على
قبحه. ونحن لا ننازعهم في ان الالم ضرر تاباه النفوس وتنفر منه الطباع لكن كذا

من الاكثر مما يرضاه النفوس وترغب اليه الطباع اذا كان يرجو فيه صلاحا هو اولى
بالرعاية مثل الحجامة والصبر على شرب دوا الصبر رجا الشفا ويرى كثير الايلام الاطفال
والمجانين بشرط العوض فيه يزيد في قبحه والمالك قادر على التفضل بجنس العوض عالم
بان الصلاح في الايلام وبالجملة المتصرف في ملكه وملكه له التصرف مطلقا كما شا
يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد • وللفريقين بحث في التوفيق والخذلان والشرح
والطبع واشباهها كلام على طرفي الغلو والتقصير والحق هو القصد بينهما دون الجزم باحدهما
قالت المعتزلة التوفيق من الله تعالى اظهار الايات في خلقه الدالة على وحدانيته
وايداع العقل والسمع والبصر في الانسان وارسال الرسل وانزال الكتب لطفا منه ونور
وتنبيها للعقلاء عن غفلتهم وتقريبا للطرق الى معرفته وبيانا للاحكام وتمييزا بين الحلال
والحرام واذ فعل ذلك فقد وفق وهدى وبين السبيل واوضح المحجة والزم الحجة وليس الحاجة
في كل فعل ومعرفة الى توفيق مجدد وتسديد متجدد بل التوفيق عام وهو سابق على
الفعل والخذلان لا يتصور مضافا الى الله تعالى بمعنى الاضلال والاغوا والصد عن
الباب وارسال الحجاب على الالباب اذ يبطل التكليف به ويكون العقاب ظلما هـ •
قالت الاشعرية التوفيق والخذلان لا ينسبان الى الباري تعالى نسبة واحدة
على جهة واحدة فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة والاستطاعة
اذا كانت عنده مع الفعل وهي تتجدد ساعة فساعة فلكل فعل قدرة خاصة والقدرة على
الطاعة صالحة لها دون ضدها من المعصية والتوفيق خلق تلك القدرة المتفقة

كسبها
مع الفعل والخذلان خلق قدرة المعصية • واما الايات في الخلق فنسبتها الى الموفق
الى المخذول والقدرة الصالحة للضدين اعني الخير والشر ان كانت توفيقا بالاضافة
الى الخير فهو خذلان بالاضافة الى الشر • والقصد بين الطريقين ان نقسم التوفيق قسمة
عموم وخصوص على عموم الخلق وخصوصهم فعموم الخلق في توفيق الله تعالى الشامل
لجميعهم وذلك نصب الادلة والاقتدار على الاستدلال وارسال الرسل وتسهيل
الطريق لئلا يكون للناس حجة بعد الرسل وخصوص الخلق في توفيق الله تعالى الخاص
لمن علم منه الهداية واراد به الاستقامة وذلك الاضافة بالنهي والطاف المستقصى
تبتدى من كمال الاعتدال في المزاج احدهما من جهة الطبيعة طبا والثاني من جهة الشريعة
حلالا وهذا في النطفة الحاصلة من الابوين وعليها النقش الاول من السعادة
والشقاوة كما قال رسول الله صلى الله عليه السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه • ثم التربية من الابوين او من الاستاد والمعلم او من اهل
البلد وذوي القرابة والخلطة تقوية اخرى قوية حتى لا تعيل الاعتدال عن
النقص الى الكمال وعن الكمال الى النقص وعليه النقش الثاني من الفطرة والجبلة
كما قال صلوات الله عليه فطر الله العباد على معرفته فاجتالتهم الشياطين
وقال عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة الخبر • ثم الاستعداد لكمال البلوغ
وكمال العقل يحتاج الى اقوى استعداد من التوفيق وذلك مثل الالهام ويجره
الالهام فالتوفيق فيها ان لا يكله الى نفسه بما هي عليها من الاستقلال والاستبداد

والخذلان ان يكله الله تعالى الى نفسه وحوله وقوته. وعن هذا كان التبري من
الحول والقوة بقولهم لا حول ولا قوة الا بالله واجبا في كل حال وذلك مطردة الشياطين
اذ مدخل الشيطان تغريره بحوله وقوته. والفطرة هي الاحتياج الى الله والتسليم
لله والتوكل على الله اذ لا حول ولا قوة الا بالله وذلك هو كنز من كنوز الجنة. وهذه
الحالة اعني حالة البلوغ والاستقلال لا هي مثار القوى الحيوانية الغضبية والشهوية
حتى قال الصديق اعلى يوسف عليه السلام وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا
ما رحم ربي. وذلك عند مثار القوة الشهوية. وكذا الكليم صلوات الله عليه
ذلك القبطي فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان. وذلك عند مثار القوة الغضبية
ودعا المصطفى صلوات الله عليه من القوتين فقال في كل حال اللهم واقية كواقية
الوليد. رب لا تكلني الى نفسي طرفة عين. وعلى هذه الحالة النفس الثالث وهي ممتدة
الى اخر العمر ولا يزال يلهم مواعظ الشرع ترغيبا وترهيبا ولا يجانبه مواقع التقدير تنبيها
وتحذيرا. فان انفتح سمعه لمواعظ الشرع وبصره لمجاري التقدير انشرح صدره وصار
على نور من ربه فذلك الشرح والبسط. افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور
من ربه. وان جعل اصبعه في اذنه فلم يسمع الايات الامرية. واسبل جفنه على عينه
فلم يبصر الايات الخلقية صار على ظلمة من طبعه وذلك الطبع والختم بل طبع الله
عليها بكفرهم. ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة. فربما
يكون الختم والطبع عن قساوة في جوهر جبلته اكتسبها من اصل فطرته وربما يكون جزاء

على كفر ونفاق آثره على خلاف فطرته. فالتقدير مصدر والتكليف مظهر وكل تقدير
والمقدر ميسر لما خلق له. فالحاصل ان الموكول الى حوله وقوته في خذلان الله تعالى
والمتوكل على حول الله وقوته في توفيق الله تعالى فعلى راي القدرية العبد ابدا
في الخذلان اذ هو موكول الى حوله وقوته لم يستعن بالله ولم يتوكل على الله. وعلى
راي الجبرية العبد ابدا في الخذلان اذ هو خاذل نفسه عن امتثال امر الله لم يعبد الله
ولم يحفظ حدود الله. والحق الذي لا غبار عليه اياك نعبد محافظة على العبودية
واياك نستعين استعانة بالربوبية. والتوفيق والخذلان والشرح والطبع والفتح
والختم والهداية والضلال ينتسب الى الله تعالى بشرط ان يكون احق الاسمين به
احسن الاسمين ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها. واولى الفعلين بحكمه وتقديره
اول الفعلين وجودا واجودهما احسن لا بيدك الخير انك على كل شيء قدير. اللهم
من احسن فبفضلك يفوز ومن اساء فبخطيئته يهلك لا المحسن استغنى عن رفدك ومعونتك
ولا المسيء غلبك ولا استبد بامر خرج به عن قدرتك فيا من هو هكذا لا هكذا غيرك
صل على محمد وال محمد وافعل بي ما انت اهله انك اهل لكل جميل. **واما القول
في النعمة والرزق** فحسبنا ما ذكرناه فمن راعى فيهما عموما قال النعمة كل ما يستمتع
به الانسان في الحال او في المال والرزق كل ما يتغذى به من الحرام والحلال وقد سماهما
الله تعالى باسميهما فقال. واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى بجانبه. وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها. ومن راعى فيهما خصوصا قال النعمة في الحقيقة ما يكون

بحمود الكافية وهو مقصور على الدين قال الله تعالى ايحسبون انما نمدهم به من
مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون • والرزق في الحقيقة ما يكون حلالا
مباحا شرعا قال الله تعالى انفقوا مما رزقناكم والحرام لا يجوز الانفاق منه
وكلا القولين صحيح اذا اعتبر فيها العموم والخصوص ولا مشاحة في المواضعات •
والشكر على النعم والارزاق واجب • وهو ان يراها نعمة من المنعم فضلا منه
ولا تستعملها في المعاصي فعلا • والارزاق مقدرة على الآجال والآجال مقدرة عليها
ولكل حادث نهاية وليس يختص النهايات بحيوة الحيوانات • وما علم الله تعالى ان شيئا
ينتهي عند اجل معلوم كان الامر كما علم وحكم فلا يزيد في الارزاق زائد ولا ينقص منها
ناقص • واذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون • وقد قيل ان المكتوب في
اللوح المحفوظ حكمين حكم مطلق بالرزق والاجل وحكم مقيد بشرط ان فعل كذا يزاد في
رزقه واجله وان فعل كذا ينقص منها كذا وعليه يحمل ما ورد في الخبر من صلة الرحم
يزيد في العمر وقد قال تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب من قبل ان نبراها
وقوله تعالى في تقرير يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب

القاعدة التاسع عشرة في اثبات النبوات وتحقيق المعجزات

ووجوب عصمة الانبياء عليهم السلام • صارت البراهمة والصابئة الى القول
باستحالة ثبوت النبوات عقلا • وصارت المعتزلة وجماعة من الشيعة الى القول
بوجوب وجود النبوات عقلا من جهة اللطف • وصارت الاشاعرة وجماعة اهل السنة

الى القول بجواز وجودها عقلا ووقوعها في الوجود عيانا • ونفي استحالتها بمحض
وجودها كما اثبت تصورها ونفي استحالتها ومدرك الاستحالة العقلي مذهب المنكرين الى
الحسم باب معرفة الصدق في دعوى النبوة فقال انما يعرف صدق المدعي وقد شاركناه
في النوعية والصورة بنفس دعواه وقد علمنا ان الخبر يحتمل الصدق والكذب الا بدليل
يقترن به • وذلك الدليل ان كان مقدورا للمدعي ايضا فمقدورنا وان لم يكن مقدورا له بل هو
بقدرة الله تعالى فلا يخلو اما ان يكون فعله معتادا او لا يختص ذلك بهذا المدعي فلا يكون
دليلا له وان كان فعله خارقا للعادة فمن اي وجه يدل على صدقه والفعل من حيث هو فعل لا يدل
على الاختصاص بشخص معين سوى اقترانه بنفس دعواه والاقتران انساب اخر يحتمله
كالخرق العادة احوال مختلفة واذا احتملت الوجوه عقلا لم يتعين جهة الدلالة فانحسم
باب الدليل من كل وجه • اما نفس الاقتران فربما لا يتفق في بعض الاحوال اذ الفعل فعل
الله تعالى وهو منوط بمشية الله تعالى فكيف يوجب المدعي على الله تعالى فعلا يفعله
في تلك الحالة وليس يدعي النبي على اصلكم هذه الدعوى التي تدعونها فانه يحيل ظهور
الآيات على مشية الله تعالى كما اخبر كتابكم قل انما الآيات عند الله وما يشعركم
انها اذا جاءت لا يؤمنون • وكم من نبي سئل اظهار آية فلم يظهر في الحال على يديه
فلئن كان ظهور الآية في بعض الاوقات دليلا على صدقه فعدم ظهورها في بعض الاوقات
يجب ان يكون ايضا دليلا على كذبه وليس الامر كذلك على اصلكم فاذا قال واحد من عرض
الناس وهو مجهول الحال عند الكل اني رسول الله الحكيم فطولب بآية وجب عليه التفرع

الى الله تعالى ان استدعا الآية الخارقة للعادة على مقتضى الدعوى وجب على الله تعالى
اجابته في الحال الى ذلك كان الايجاب لا على الله ورسوله من الخلق وهو عكس ما رسم ابانه
ثم مسئلة النظر والاستدلال فيه يؤدي الى افحام الانبيا فانه اذا ادعى الرسالة فقال
المدعو العلم بالرسول يترتب على العلم بالمرسل والعلم به ليس يقع بديهة وضرورة فلا
بد من نظر واستدلال لا بد من امهاله ليستدل بتغيرها على حدوثها وبحدوثها على ثبوت محدثها
ثم النظر في قدمه ثم النظر في وحدانيته ثم النظر في صفاته الواجبة والجائزة عليه وما
يستحيل في صفته وبعد ذلك ينظر في جواز انبعاث الرسل ثم في معجزة هذا المدعي بعينه
فيقول امهلني حتى انظر في هذه الابواب واقطع هذه المراتب فهل يجب على النبي امهاله
ام لا فان لم يمهل فقد ظلم اذ كلفه ما لا يطيق وذلك ان العلم اذا لم يحصل الا بالنظر
والنظر يستدعي مهلة ومن لا يمهله فقد ظلمه وامره بمجرد التقليد والتقليد اما
كفر او قبيح واذا امهله فيلزمه ان لا يعود اليه حتى ينهي النظر نهايته ولا يتقدر ذلك بزمان
معين اذ يختلف الحال فيه باختلاف الاشخاص واذهانهم وكياستهم في مدارج النظر
وايضا فان من استمهل ووجب امهاله تعطل النبي عن الدعوة فان عاد اليهم قالوا نحن
بعد في مهلة النظر فليس لك علينا حكم بعد الامهال ولم يثبت عندنا صدقك بعد فنتبعك
ثم اذا كان النبي مبلغا عن الله تعالى ولا بد ان يسمع كلامه وامره اولا ثم يبلغ عنه او لم يسمع
سمع منه ثم عرف النبي ان المتكلم هو الله تعالى او لم يعرف ان المتوسط ملك يوحي اليه
ولم يعرف ذلك الملك ان الرب تعالى هو الامر المتكلم فما الجواب عن هذه المسئلة

هذا كلامنا على نفس الدعوى اما الكلام على بينة الدعوى فنحن نتكلم اولا ما حكيتموه
عن الانبيا من قلب العصا حية واحيا الموتى وفلق البحر وخروج الناقة من الصخرة الصما
وتسبيح الحصا وانشقاق القمر فان جنس ذلك مستحيل الوجود فنحن نمنع اولا حصولها فما
دليلكم على وقوع ذلك ثم نتكلم على من يرد الخوارق الى خواص الاشيا فانا نجد
حصول امثال ذلك من الجمادات على يدي من لا دين له ولا علم كالامطار والتي تحدث
من اصطكاك الاحجار وكالرياح التي تهب من تحريك ما مخصوص ثم المغنطيس والتنجيم والتسخير
وعلم الطلسمات واستحضار الروحانيات واستخدام الكواكب العلوية علوم معروفة
والعمل بها من العجايب المعجزة والغرايب المعجبة فما انكرتم ان ما اتى به هذا المدعي من جنس
ذلك ثم الواجب عليكم ان تثبتوا وجه دلالة المعجزة على الصدق فانه من حيث هو
فعل دل على قدرة الفاعل فقط ومن هذا الوجه لم يدل على صدق قول المدعي ومن حيث
اقترانه بدعواه لم يدل ايضا لان اقترانه بدعواه كاقترانه بحدوث حادث اخر من قول
وعمل ثم لم يدل نفس الاقتران على حق او باطل فكيف يدل ها هنا ولم يدل ذلك على
صدق دعواه فكيف يدل على صدق دعوى النبوة **قال اهل الحق** قام الدليل والملك م
على ان الرب تعالى خالق الخلق ومالك الكل وان له الخلق والامر والملك له ان يتصرف في
عباده بالامر والنهي وله ان يختار منهم واحدا يخبرهم امره ونهيه فيبلغ عنه اليهم
لان من له الخلق والابداع له الاختيار والاصطفا اذ ربك يخلق ما يشا ويختار فلا
استحالة في هذه المراتب ولا استحالة في نفس الدعوى ولا ايضا هي استحالة انه استحاله

دعوى الالهية بل نقول من الجائزات العقلية بل الواجبات الحكمية فيبقى كون الخبر والدعوى
على احتمال الصدق والكذب وانما يترجح الصدق على الكذب بدليله. وللمتكلمين
طرق في اثبات المرجح احدها ان قران المعجزة بتحدي المدعي نازل منزلة التصديق بالقول
وذلك انه متى عرف من سنة الله تعالى انه لا يظهر امرا خارقا للعادة على يدي من يدعي
الرسالة المعه في وقت التحدي الا لتصديقه فيما تحدى به. واجتماع هذه الاركان
انهض قرينة قطعية دالة على صدق المدعي فكان المعجز بالفعل كالتصديق توشيها بالقول
ونحن نعلم قطعا في صورة من يدعي الرسالة عن ملك حاضر محتجب بستر والجماعة على كثرتهم
حضور ان رجلا من عرض الناس اذا قام بين يدي ذلك الجمع الكثير من الخلق. وقال ايها
الناس اني رسول هذا الملك اليكم وانه صدقني في دعواي انه يحرك هذا الستر اذا التمست
منه. ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي الرسالة عنك فحرك هذا الستر
فحركه في الحال علم قطعا ويقينا بحكم قرينة الحال انه اراد بذلك الفعل تصديق المدعي ونزل
التحريك منه على خلاف العادة منزلة التصديق بالقول. ولم يشك واحد من اهل الجمع
ان الامر على ما تحدى به المدعي وكذلك في صورة مسئلتنا هذه فان المرجح للصدق هو
القرائن الحاصلة من اجتماع امور كثيرة منها الخارق للعادة. ومنها كونه مقرونا بالدعوى
ومنها سلامته عن المعارضة فانتهضت هذه القرائن بمجموعها دلالة على صدق المدعي
نازلة منزلة التصديق بالقول وذلك مثل العلم الحاصل من سائر القرائن اعني قرائن
الحال وقرائن المقال. ووجه اخر الاية الخارقة للعادة كما دلت بوقوعها

على قدرة الخالق وباختصاصها على ارادته وباحكامها على علمه كذلك دلت بوقوعها
مستجابة لدعاء الداعي لا لدعوى المدعي على انه عند الله تعالى في حال الصدق ومقاله حق
ومن كانت دعوته مستجابة عند الله تعالى يستحيل ان يكون في دعواه كاذبا على الله تعالى
وهذا هو حقيقة النبوة وذلك ان استجابة الدعوة في امر لم يقدر الخلق على ذلك
دليل على صدق حال الداعي ولو قدر الداعي كاذبا في نفسه على الله تعالى في قبح كذب
وهو الرسالة عنه بما لم يرسل انقلب دليل الصدق دليلا على الكذب وهو متناقض
ونحن لا ننكر ان يكون شخص من الاشخاص مستجاب الدعوة ثم ينقلب حاله الى حال
الاشقياء كما لا يمكن ان يظهر خارق العادة على يد ساحر لكن الشرط في الامر شيء واحد وهو
ان يكون المدعي في حال ما يدعي مستجاب الدعوة بالاية حتى تكون الاية دالة على صدق حاله
ودرجته عند الله تعالى. واذا قدر كونه كاذبا انقلبت الدلالة على الصدق دلالة على الكذب
وهو محال لتناقضه وكما ان الوقوع اذا دل على القدرة لا يدل على العجز والاحكام الدال
على العلم لم يدل على الجهل كذلك دليل الصدق لا يجوز ان يصير دليلا على الكذب
وهذه الطريقة احسن من الاولى. ووجه اخر نقول قرينة الصدق ملازمة
لتحدي النبي الصادق عن الله تعالى وذلك ان المعجز منقسم الى منع المعتاد والى اثبات
غير المعتاد. اما المنع من المعتاد فكالحبس عن الحركات الاختيارية ومنع سلامة البنية
واحساس التيسير والتمادي في مجرى العادة. ومثال ذلك تيه بني اسرائيل في قطع الطرق
ومنع السحرة من التخيل وحصر كذا علية اللسن الكلام المعتاد ويجوز ان يقدر صرف

الدواعي عن المعارضة بمثل ما جاء به النبي صلى الله عليه من جنس المعجزات وان كان ذلك من
قبيل مقدوراتهم وعلى هذا اعتقد بعضهم اعجاز القرآن من هذا القبيل وهو مذهب مهجور ويجوز
ان يعيد منع الناس عن التحدي بمثل ما تحدى به النبي من جنس المعجزات فلا يقدر احد
على معارضته بالدعوى والتحدي فضلا عن معارضته بالخارق للعادة ويكون هذه المعجزة
قرينة متصلة بنفس الدعوى حتى لا تخلو قط دعوى نبي من الانبياء خالية عن قرينة الصدق ولا يتاخر
الدلالة عن نفس التحدي وهذا ابلغ في باب الاعجاز فان المتصدي للمعارضة يحس من نفسه
عجزا مع استمرار عادته بمثل ذلك لما تحدى فيقول النبي اني رسول الله اليكم وآية صدقي
ان لا يعارضني معارض في نفس دعواي هذه والنفوس متطلعة والالسن سليمة والدواعي
باعثة فتنحسر العقول وتنحصر الالسن وتتراجع الدواعي وتمحو الدعاوي ليستاقوا لا يبكره
منكر بالقول لا يعارضه معارض بمثل التحدي والدعوى فيقول انا ايضا رسول الله اليكم
ولهذا لم يجد في قصص الانبياء عليهم السلام من عارضهم بمثل دعواهم في حال التحدي ولا
استمرت هذه الدعوى لاحد من بعدهم ولا بلغنا الا ما يحكى عن مسيلمة الكذاب انه
ادعى الرسالة عن الله تعالى فانه كتب الى نبي الله صلى الله عليه اما بعد فان الارض بيني
وبينك نصفان لم يكن معارضا له في نفس دعواه بل مسلما له من وجه ومحكما عليه من وجه
ومن ادعى الرحمانية في الحالة الثانية لم يكن ثابت القدم على الدعوى الاولى وكان من حقه
لو كان منازعا ان يقول اني عبد الله ورسوله لا شريك الله في الرحمانية وشريك رسوله في
الارض فاعرف هذه الدقيقة ولا تغفل عن هذه الحقيقة فان فيها سرا وراءها غورا ع

ثم الجواب عن شبهات المنكرين

اما قولهم ان اقتران المعجزة بدعوى
المدعي لا ينتهض دليلا على صدقه فان نفس الاقتران بالاضافة الى دعواه والى غيره من
الاقوال والافعال متشابه واحدة قلنا قد بينا وجه الدلالة من حيث القرينة ومن حيث
العجز عن المعارضة ونزيد الآن ايضاحا فنقول سبيل تعريف الله تعالى عباده صدق
الرسل بالآيات الخارقة للعادة كسبيل تعريفه اياهم الهيبة بالآيات الدالة عليها
والتعريف قد يكون بالقول تارة وقد يكون بالفعل اخرى والتعريف بالقول قد يكون اخبارا
عن صدقه كقوله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة وقد يكون تنبيها على صدقه
بتعجيز الخلق عن معارضته كما علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة وكما
علم المصطفى القرآن ثم قال فاتوا بسورة من مثله فكما عجزت الملائكة عن معارضة آدم
عليه السلام بالاسماء عجزت العرب والعجم عن معارضة المصطفى صلوات الله عليه
بآيات القرآن ودلت الاسماء والآيات على صدق النبي الاول والنبي الآخر ولما ثبت صدق
الاول كان هو مبشرا بمن بعده الى الآخر ولما ثبت صدق الآخر كان هو مصدقا لمن قبله الى
الاول فكانت الاقوال متواصلة والعلوم متوارثة والكلمات متفقة والدعوات
متحدة والكتب والصحف متصادقة والسيوف على رقاب المنكرين قائمة ومن اصطفاه
الله عز وجل من عباده لرسالته واجتباه لدعوته كساه ثوب جمال في الفاظه واخلاقه
واحواله ما عجز الخلائق عن معارضته بشيء من ذلك فيصير جميع حركاته معجزة للناس
كما صارت حركات الناس معجزة لمن دونهم من الحيوانات فان الله يصطفي من الملائكة

[illegible]

رسلاً ومن الناس ورسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
ونعيد ما اثبتناه انما نقول لهم انتم معاشر الصابية والبراهمة المعولين على مجرد
العقول وقضاياها وافقتمونا ولم تحج بالمرادفة بل قام الدليل الواضح على ان لله تعالى
في عباده تصرفا بالتكليف والامر وعلى حركاتهم بالاحكام والحدود ومن القضايا العقلية
ان نوع الانسان يحتاج الى اجتماع على نظام وصلاح وان ذلك الاجتماع لن يتحقق الا بتعاون
وتمانع وان ذلك التعاون والتمانع لن يتصور الا بحدود واحكام وان تلك الحدود والاحكام
يجب ان يكون موافقة لحدود الله تعالى واحكامه وان كل من حد حدا وحكم لن يتلقى من الله
تعالى حدوده واحكامه ولا له ان يضع من عند نفسه حدودا واحكاما فالزم العقل
ضرورة ان يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يتلقى من الله تعالى وحيا ويرسله على عباده
تنزيلا وهذه قضايا عقلية بيننا وبينكم وانما حقيقة القول الا الى تعيين الشارع فنقول
ليس يحتم على الله تعالى تعريف صدق من اصطفاه لرسالته وتعيين شخص من اجتباه
لشريعته فانه يؤدي الى التعجيز والى تكليف ما لا يستطاع وهو كما لو كلف عباده بمعرفته
ثم يطمس عليهم وجوه ادلته واذ لا طريق الى التصديق الا بالقول او الفعل ولا طريق الى ذلك
بالقول يقبل الفعل ولربما يعرف الملائكة بالقول ويعرف الناس بالفعل ولربما يعرف
النوعين بهما جميعا اعني يعرفهما بفعل نازل منزلة القول او بقول دال دلالة الفعل
وليس ذلك التعريف ايجابا عليه تعالى وتقدس بل وجوبا له حتى لا يؤدي الى التعجيز
نصب الادلة وحتى لا يفضي الى التكذيب في خبر الاستخلاف وحتى لا يكون على الله حجة

والفعل

بعد الرسل بتكليف ما لا يطاق فيقال ربنا لولا ارسلت الينا رسولا واذا ارسلت فهلا
بينت لنا طريقا ودليلا نتوصل به الى معرفته ونتوسل بتصديقه الى معرفتك وطاعتك
وقولكم ان الرسول يحيل برد الايات الى مشية الله تعالى قلنا ذلك لحواله من ادلة
الدلالة على صدق مقاله اذ لو ادعى الاستقلال باظهار الايات لما كان مخبرا عن الله تعالى
بامره ولا داعيا الى الله تعالى باذنه فهو في كل حال من الاحوال يثبت حق موكلة ويظهر
العجز من نفسه ويحيل الحول والقوة الى مرسله وكان الفضل الذاتي لنفس النبي ان لا
يكون موكولا الى نفسه طرفة عين فلا ينطق عن الهوى ولا يتحرك الا على سنن الهدى وذلك
هو العصمة الالهية المقيمة لنفسه المقومة لذاته ولئن كان النطق فضلا ذاتيا للنوع
الانساني فما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فضل ذاتي لنفس النبي اعرفه الاشارة
ولا تؤاخذني بالعبارة ونقول انتم معاشر الصابية سلمتم نبوة عاذيمون
وهرمس وهما شيث وادريس عليهما السلام فبم عرفتم صدقهما ان مجرد الدعوى امر بدليل
ونظر وكل ما قدرتموه دليلا في حق شخص واحد ثبتت به نبوته او على الجملة صدقه
في جميع اقواله فهو دليل الخبر الثاني والثالث وان احتججتم الرسالة في الصورة البشرية
فهما بشر مثلكم وانتم مخبرون عنهما بشر مثلنا وان قلتم انهما كانا حكيمين عالمين لا
نبيين مرسلين قيل وبم وجب عليكم اتباعهما والمحافظة على حدودهما واحكامهما
وانتهاج مناهجهما في الاوقات والصلوات والصيام والزكوات وقد تساويتم انتم
في العقول والانفس وتشابهت صوركم في البشرية والانسانية ومن عجيب ما يلزم

منكري النبوة ان من انكر النبوة نفيا فرعما فان النبوة لا معنى لها الا الخبر عن الله تعالى
بانه ارسل رسولا ومن انكرها فقد ادعى انه مخبر عن الله تعالى انه لم يرسل رسولا فقد ادعى الرسالة
لنفسه فكان انكاره اقرارا وعاد عناده تسليما ومن سلم ان الله تعالى على عباده تكليفا امرا
فقد سلم انه يرسل رسولا وانما النزاع واقع في ان الرسالة هل تتصور في الصورة البشرية وما
منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا وقالت الثنوية ان
البشرية لا تنافي الرسالة نفيا بتاتا حاجة الى الوسائط للرسل والصابية سلموا الرسالة للروحانيات
واوجبوا التوجه الى هياكلها من الكواكب السبعة وعملوا الاشخاص على صورة الهياكل
تقربوا اليها وذلك عود الى الصورة الاصنام والحنفا سلموا الرسالة للجسمانيات
واوجبوا التوجه اشخاصهم ولم يتخذوا اصناما الهة ولا اعتقدوا النبيين اربابا لكنهم
قالوا هم طرفان بشرية ورسالة قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا فطرف البشرية
يشاكل نوع الانسان ويشاركه فيأكل ويشرب وينام ويستيقظ ويحيى ويموت
وطرف الرسالة يشاكل نوع الملائكة ويشاركه يسبح ويقدس ويبيت عند ربه يطعمه
ويسقيه وينام عيناه ولا ينام قلبه ويموت قالبه ولا يموت روحه والمناظرة بين
الفريقين كانت في اول الزمان قايمة وقد اظهرها الخليل عليه السلام حيث قال اني برئ
مما تشركون اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من
المشركين وبذلك امر خاتم النبيين صلوات الله عليه على ملة ابيكم ابرهيم قل اني امرت
ان اكون اول من اسلم قل اني وجهت وجهي الاية وغيرها من الايات وفيه فصول كثيرة

ذكرناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل **وأما الجواب عن مسئلة مهلة**
النظر وافحام الانبياء فانما يلزم الافحام على من قال بالمهلة واوجب على النبي امهال
الناظر وذلك مذهب المعتزلة واما من قال انه لا يمهله ولا يلزمه ان يجيب بل يأتي
لا ارفع المهلة ولم يشدك الى معرفة المرسل بأن اخبر عنك بما لا يمكنك انكاره وهو احتياجك
الى صانع فاطر حكيم اذ كنت تعرف ضرورة انك لم تكن فكنت وما كنت بنفسك بل يكون غيرك
وهذه هي ابتدا الدعوة يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
فكيف يمهله ويكله الى نفسه وهو انما يدعو الناس الى التوحيد والمعرفة حالة فحالة
وشخصا فشخصا ولا يسيرها الا انما يتوجه اذا خلت الدعوة عن الحجة الملزمة والدلالة
المفحمة فان من تحققت رسالته في نفسها وتصدى لدعوة الناس الى الحق وجاء ببينة الله تعالى
لا تخلو نفس دعوته عن الدلالة على التوحيد اولا ثم يتحدى بالرسالة عنه ثانيا اعتبر حال
جميع الانبيا عليهم السلام في دعوتهم اما ابو البشر صلوات الله عليه فقد ثبت صدقه
باخبار الله تعالى ملائكته اني جاعل في الارض خليفة ولم يكن في اول زمانه من كان
منكرا فيدعوه الى التوحيد وحين امروا بالطاعة من صدق الله تعالى في خبره سجد له
بامره ومن لم يسجد فكانه لم يصدق فاستحق اللعنة وهو اول من كفر واما نوح عليه السلام
فاول كلامه مع قومه ان اعبدوا الله ما لكم من اله غيره فاثبت التوحيد ثم النبوة فقال
او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واما هود عليه السلام بعده
قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ثم قال ولكني رسول من رب العالمين

ان يمهله

اثبت التوحيد ثم النبوة. واما صالح عليه السلام فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله
غيره ثم قال قد جاءتكم بينة من ربكم. واما لوط عليه السلام فكان يدعو الناس دعوة الخليل
ابرهيم صلوات الله عليه وما جرى بينه وبين قومه من عبدة الاصنام والكواكب من اظهر
ما نصوص قال اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون. وقال لابيه آزر اتتخذ
اصناما آلهة. يا ابت لم تعبد ما لا يسمع الآية. ثم اثبت رسالته فقال يا ابت اني قد
جاءني من العلم ما لم ياتك فاتبعني اهدك صراطا سويا. وكانت الدعوة جارية على لسان
اولاده الى ان انتهى الى موسى صلوات الله عليهم. وكان من شانه مع فرعون ما كان اذ قال له
فرعون ما كان اذ قال له فرعون وما رب العالمين. فمن ربكما يا موسى حتى جرى عليه التوحيد
تعريف وجوابه اشتمل على اثبات التوحيد في جوابه وما رب العالمين قال رب السموات والارض
وفي جواب من ربكما قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ثم قال بعدما قرر التوحيد
اني رسول من رب العالمين. فمن كان منكرا للتوحيد وجبت البداية معه باثباته ومن كان مقرا به
وجبت البداية معه باثبات النبوة كحال عيسى صلوات الله عليه مع بني اسرائيل اذ قال قد
جئتكم ببينة من ربكم الآية. ولما كانت دعوة سيد البشر صلوات الله عليه اكمل فرسالة الله ارفع واجل
كان يبتدي تارة مع عبدة الاصنام باثبات التوحيد ثم بالنبوة. يا ايها الناس اعبدوا ربكم
الذي خلقكم. اخبر عن احتياجهم ضرورة الى خالق وناظر وشاهد كمن في ذلك من قبلهم والذين من
قبلكم. وكان احتياجهم الى الخالق في وجودهم كاحتياجهم الى ارزاق في بقائهم
الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء الآية. ثم قرر بعد ذلك نبوته. وان كنتم في ريب

مما نزلنا على عبدنا الآية. فكانت الآية بمعناها دالة على التوحيد وبظاهر لفظها البليغ
ونظمها الاعجز دالة على صدق دعواه وتحديه. ولهذا يبتدي بدعوى الرسالة لكنه
يضمنها جانب التوحيد قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السموات
والارض لا اله الا هو يحيي ويميت الآية. حتى كانت الآية بجزالة الفاظها وطلاوة عبارتها
الخارجة عن نظم الشعر ونثر الفصحاء الخارقة لعاداتهم الجارية وغرابة نظمها الفائقة
اوضح دلالة على رسالته وصدق لهجته وكانت معانيها الحقيقية وحقايقها المعنوية
دالة على التوحيد. واذ ثبت هذا لنا ان قلنا ما لا يمكن المستمع الاستمهال اذ ليس ذلك
امرا بالتقليد فان التقليد قبول قول الغير من غير حجة وهنا يعرّفه حجة يمتحن
وانما يلزم تكليفنا الابطال اذ لم يكن المستمع متمكنا من الاستماع والنظر والتدبر في
كل ما يسمعه ويعقله حتى اذا انكره ظهر عناده وبطلان شبهته. هذا هو طريق الدعوة
النبوية والحجة العقلية لا كما زعمت المعتزلة ان المستمع اذا استمهل وجب على النبي
امهاله فيلزمهم ان لا يثبت لنبي قط رسالة ولا يستقيم لرسول دعوة فان كل عاقل اذا
استمهل وامهل تعطلت النبوة في الحال وصار منتظرا مدة الامهال حتى يعود المدعو
والى ان يلزمه العود اليه وبعد لم يثبت عنده نبوته الى ان يعود جبريل الى النبي صلوات الله
عليهما ثم كان دفعهم الى المستجيب فيقول انت امهلتني وانا بعد في مهلة النظر
والنظر طريق المعرفة فمن يريد تصدني عن الطريق فانت قد تحرفني فانت قاطع الطريق
ضال مضل فيتحاماه ان يقتلا ان فرّ ولا الزام على النبي قولا ولا فعلا فيلزم المعتزلة

القول بان اول واجب على العاقل قال النبي وتكليه وهذا مما لا يصعب فهم عنه. واما
الجواب عن دعواهم الخوارق الى الخواص او السحر والتنجيم وعلم الحرف والطلسمات
قلنا لا ينكر العاقل حصول العجائب من الخواص والعزائم لكن امثال هذه الغرائب ليس
تخلو قطعا عن حيل كسبية يتصاف فيها من يباشره بفعل وجمع شي الى شي واختيار وقت وتعريض
قول واعداد آلة واستعداد ومادة. وبالجملة من اوله بفعل وتوليه من جهة المدعي بحيث
يتيقن الناظر ان ذلك ليس فعلا لله تعالى انشاه في الحال تصديقا لدعواه بخلاف المعجزة
فان كل عاقل يعلم بالضرورة ان عظاما رفاتا ربما تجتمع فتحيى شخصا وتنتصب حيا من غير
معالجة من جهة المتحدي ولا مزاولة امر عنه لا يكون ذلك الا فعلا وصنعا يخلقه الله تعالى
يظهر منه قصده الى تصديق رسوله فانا قد ذكرنا ان الفعل باختصاصه ببعض الجائزات
يدل على ارادة الفاعل فاذا فعله عقيب دعائه مقترنا بدعواه وهو صادق في نفسه
دل على قصده الى تصديقه وتخصيصه لرسالته. ولو قدر ظهور مثل ذلك المعجز على
كاذب لم يخل ان يقترن بدعواه النبوة بل يصرف عنه داعية الدعوى ضرورة حتى لم ينقلب
الدليل شبهة ولا يتخير الطريق على قدرة الله تعالى في اظهار التصديق بالآيات وكما اذا
اختص الفعل بوقت وقدر وشكل دل على ارادة تخصيصه بذلك الوقت والقدر والشكل
ولن يعد وقوعه اتفاقا فكذلك اذا اختص ذلك الفعل بوقت تحدي المتحدي دل ذلك
على انه انما اراد تخصيصه بالصدق وكما لم يختلف وجه الدليل العقلي على اصل الارادة
باصل التخصيص لم يختلف وجه الدليل على وجه تعلق الارادة بتخصيص التصديق فالحكم

هذه الدقيقه

هذه الدقيقة هذا لمن يعلم ان له عند الله تعالى دعوة مستجابة فدعا واستجيب علم
ضرورة ان المجيب اراد تخصيصه بتلك الاجابة كرامة له وانعاما عليه ولم يقدح في علمه
ذلك تجويز المجوز ان ذلك ربما وقع اتفاقا او بسبب اخر فاذا كان مثل ذلك معلوما في
الجزئيات لكل شخص يتخصص بعرف مواقع نعم الله تعالى عنده وكان يصير بزمانه مقبلا
على شانه فما ظنك بعالم اصطفاه الله تعالى من خليقته واجتباه من بريته ه
قال المنكرون لنا اسولة اخرى وجب عليكم الجواب. منها ان الخارق للعادة
اذا تكرر وتوالى صار معتادا بالاتفاق فما يؤمنكم في الحالة الاولى انه من المتكررات المعتادة
في ثاني الحال. وان لم يوجد في سابق الاحوال السنتم تشترطون ان يكون الخارق في زمان
التكليف فان في اخر الزمان تخرق العادات كلها فتكور الشمس وتنكدر النجوم وتسير
الجبال وتنشق السماء وتتزلزل الارض فلو ادعى مدع في زمنه وامثالها معجزاتي
وهي بالاتفاق خوارق ولا تندرج تحت قدرة البشر ولا يتوصل اليها بالحيل بل محض فعل
الله تعالى فلا يكون ذلك دليلا على دعوى هذا المدعي والقائل في زمان التكليف. ربما يتوقع
ان يتوالى الايات فلا تحصل له العلم بكونها آية على صدقه ما لم يامن التوالي والعادة فثبت
بعد ذلك توقفا وتربصا. ومنها ان العقلاء كما يجوزون وقوع امثاله في ثاني الحال
كذلك يجوزون وقوع امثاله في سالف الايام او في قطر اخر من اقطار الارض او ظهور
ذلك بفعل فاعل اخر. وان كانوا عاجزين عن معارضته فلربما لا يعجز غيرهم فعجزهم
لا يدل على صدقه. ومنها ان الشك في صدقه لكل واحد واحد من الناس فيجب ان يكون

الدافع للشك اكلا واحدا واحدا وعلى مقتضى ذلك يلزم ان يختص كل واحد او كل جمع
غيب وحضور بمعجزة خاصة وليس ذلك شرطا على اصلكم بل عندكم المعجزة الواحدة لجماعة
من اهل الخبرة والبصيرة كافية ويلزم التصديق على غيرهم من اهل التقليد ولا يجب
استمرار المعجزة في كل زمان بل لو استمرت خرجت عن الاعجاز والتحقت بالمعتاد فبماذا يلزمنا
تصديق الانبيا الماضين ولم نجد في زماننا ما يدل على صدقهم وبماذا يلزم اهل الاقطار
في زماننا ولم يشاهدوا ما ظهر على يديه من الايات هذا مشكل ∴ ومنها انكم اذا
جوزتم الاضلال على الله تعالى فما يشعركم انه يظهر الايات على يدي كاذب ولا يظهرها
على يدي مدعي صادق خلاف ذلك نظيره في الالهية ولا هذا ينفعه في الربوبية وكثير
من الانبيا قد خلت دعوتهم عن المعجزة ومضوا على امر الله دعاة للخلق الى الحق من غير
الالتفات الى طلب الايات منهم ومن غير اكباب على طلب الايات من الله عز وجل
فما انكرتم ان طريق صدق الرسل بالمعجزات هذا الربط ∴ ومنها قولهم هل للخلق
طريق الى معرفة صدق الرسل سوى المعجزات الخارقة للعادات فان منعتم ذلك فقد
حسمتم القول وحسمتم الطريق على الله تعالى دون التحدي وان جوزتم ذلك فهلا
وجب ذلك وجوب المعجزة فما الذي جعل المعجزة اولى بالدلالة من ذلك الدليل
ومنها قولهم انكم لا تخلون عن دعوى علم ضروري في وجه دلالة المعجزة فتارة
تدعون الضروري من حيث القرينة الحالية وهي اقتران التحدي بالمعجزة وتارة تدعون
ذلك من حيث دلالتها على قصد المخصص الى التصديق وتارة تدعون ذلك من حيث

انها تنزل منزلة التصديق بالقول وتارة تدعون ذلك من حيث سلامتها عن المعارضة
فهلا ادعيتم الضرورة في اصل الدعوى انه يعلم صدقه ضرورة ولئن قلتم ان قوله خبر يحتمل
الصدق والكذب فقال لكم والاحتمالات تتوجه الى هذه الوجوه ايضا فبطل صح
دعواكم الضرورة فيها خصوصا والمنازع فيها على راس الانكار ∴ ولانه لو ادعي ان آية
لم يعرضوا او يتقولوا بخصوصهم وما تاتيهم من اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين
وليس نسبتهم الى العناد الصرف بسبوق الى الجور المحض في الحكم وما وجد الكلام ولات
حين مناص ∴ قال اهل الحق اما الجواب عن السؤال الاول ان العناد
انما لم يكن دليلا لانه لا اختصاص له بدعوى المدعي وغير المعاند يختص بدعواه اختصاص من
دلالة اما من حيث القرينة كحمرة الخجل واصفرار الوجل واما من حيث اختصاص الفعل
بدعواه كاختصاصه بوقت معين من اختصاصه بوقت معين دليل قصد المخصص بالوقت
فاختصاصه بدعواه دليل قصد المخصص الى التصديق والوجهان حاصلان في نفس الا ان
ولو توالى الخارق بعد ذلك لم يرفع هذه الدلالة فان اعتباره في ثاني الحال لم يرفع القرينة
الاولى ولا ابطل الاختصاص الاول وقال بعضهم المعجزة كما سلمت عن المعارضة تسلم
عن الاعتياد في ثاني الحال ولهذا لم يعهد من معجزات الانبيا عليهم السلام ما كان خارقا
في الاول ثم صار معتادا في الثاني وانما هو الزام بجواز عقلي يندفع بما ذكرناه
منعا للالزام وتسليما ∴ واما الجواب عن السؤال الثاني فقد ارتب ما ذكرناه
من تحقيق وجه دلالة المعجزة وبالجملة التجويزات الخيالية والوهمية مرفوعة بالدلائل

العقلية والقراين القطعية. وقد قررنا ان المعجزة ذات دلالة عقلية وهو اختصاصها بتحدي المدعي واقتضا الاختصاص قصدا الى التخصيص وجواز حصول مثل ذلك قطر من الاقطار او في وقت من الاوقات لا تخرج الدلالة عن كونها دالة لانه لم يوجد ثم اقترن يدل على الاختصاص واختصاص يدل على قصد التخصيص والمعجزة ايضا ذات دلالة من جهة القرينة وجواز حصول مثله لا يدفع دلالة القرينة كمن عرف قطعا بحكم قرينة اطراد العادة ان ما القرات لم تنقلب دما عبيطا وهو جار جريانه في الازمنة مع انه يجوز عقلا او وهما من قضية قدرة الله تعالى انه تقلبه دما جاريا. وهذا التجويز لا يدفع علم الضرورة وكذلك يجوز عقلا ان يكون الصفرة في الوجه غير دالة على الوجل لكن اذا اقترن بها حال وسبب للوجل علم ضرورة انها صفرة الوجل لا صفرة المرض ونقول نحن نعلم ضرورة ان الصعود الى السما والمشي على الما واحيا الموتى وقلب العصا حية تسعى وامثال ذلك نقض لعادات البشر واذا اقترنت بتحدي الرسالة او نصدق قول انها كانت اية وحجة على البشر. وان لم يكن نقضا لعادة الملايكة والجن والمعتبر في كون الايه حجة ان يكون ذلك نقضا للعادة من لا اية حجة عليه والعادة عادة له وكذلك لو ادعى النبي مدا او جزرا في جيحون كان ذلك حجة له لانه نقض لعادتهما وان كان معتادا لاهل البصرة وكذلك لو قال اية صدقي ان يثبت الله عز وجل نخلا لا تحرا سا وحمل ذلك كان معجزة له. واما الجواب عن السوال الثالث ان نقول كل من عارضه شك في صدق المتحدي تجب ازاحته لكن المعجزة اذا ظهرت لاهل الخبرة والكياسة حصل

١٦٥

لهم العلم بذلك وهم جم غفير فاحرى ان لا يبقى شك لا لاهل الصناعات الاخر وان اشد الناس انكارا امر كان عنده خبرة وبصيرة بخواص الاشيا واحوال الامل المخرقة والتخيل. واذا ظهرت المعجزة على خلاف ما توهموه فهم اولى الناس بالقبول. اما العامة فالتخيلات والمخاريق اذا اورثت لهم شكا في الحال فاحرى ان لا يعتريهم ريب في مقال اصحاب المعجزات قبل منهم الاقرار بتصديقه ولمن بعدهم غيرهم من العامة اذا سمعوا منهم جلية الامر الاعتراف به من غير توقف ولا ريب ولا يجب على النبي احاد الناس وافراد كل واحد بمعجزة خاصة. واذا تقرر صدقه نسبته قولنا الى من صح عنده كنسبته الى غيره اما في زمانه وهو في قطر اخر باستفاضة الخبر اليه وتواتره عليه. واما في غير زمانه بالنقل الاستفاضة والشيوع. واما الجواب عن السوال الرابع نقول نحن نجوز الاضلال على الله تعالى لكن بشرط ان لا يقع خلاف المعلوم وبشرط ان لا يتناقض الدليل والمدلول. ولا يلتبس الدليل بالشبهة وبشرط ان لا يودي الامر الى التعجيز وبشرط ان لا يودي الى التكذيب في القول ويذكر لكل واحد وجها ومثالا. فنقول اذا علم الباري سبحانه انه يرسل رسولا يهتدي به قوم ثم كما يعلم انه ينصب دليلا يستدل به قوم فلو اضلهم بعين ذلك الدليل وقع الامر على خلاف المعلوم وذلك محال. وكذلك اذا اخبر انه يرسل رسولا يهتدي به ثم اضل كل من بعث اليه تناقض الخبر وانقلب الصدق كذبا وذلك محال لان الكذب لا يجوز على الله تعالى وانما لا يجوز عليه ذلك لان الكذب اخبار عن الشي على خلاف

بما هو به وهو يعلمه على ما هو به وكل من علم شيئا كان له ان يخبر عن معلومه والخبر عن
المعلوم مخبر عما هو به فلا يمتنع في العالم بخبر ان يتناقضان واذا اعلم الرب تعالى
صدق النبي فقد صدقه ومن صدقه لا يجوز ان يكذبه ٭ ومن وجه تناقض الدليل ان جهة
الدلالة في القرينة وفي العقل لا تختلف فاذا دل شي على شي لا يجوز ان يدل على خلافه
فان ذلك غير معقول وكما ان جهة التخصيص اذا دل على الارادة لم يدل على خلاف ذلك
وجهة التخصيص بالتصديق لا يدل على خلاف قصد المخصص بالتصديق ٭ فارسال الرسول في اخلايه
عن دليل الصدق واذا اظهار معجزه والقصد بها الى الاضلال للخلق واظهار خارق للعادة
على يدي كاذب في معارضه دعوى النبي كل ذلك محال لما ذكرنا انه يودي الى المحال فعلى
كاخلاء النظر الصحيح التام عن الافضاء الى العلم فانه اذا تم يوجب وجود العلم لا محالة
وكنصب دلالة الوحدانية ليدل على الشرك فالاضلال على الاطلاق يجوز ان يضاف الى
الله تعالى بمعنى انه يخلق ضلالا في قلب شخص لكنه اذا ادى الى محال فهو محال ولا يفعله
لتناقضه واستحالته لا لقبحه وشناعته ٭ واما الجواب عن السوال الخامس فنقول
نعم لا ينحصر طريق التعريف في المعجزات بل يجوز ان يخلق لهم علما ضروريا بصدق النبي فلا يحتاج
المدعو الى طلب المعجزة ليعرف بها صدقه او ينصب لهم امارات اخر غير خارقة للعادة
لكن يتبين لواحد بحكم قرينة الحال الدالة على صدقه والقراين لا تنحصر في طريق واحد ورب
قرينة اورثت علما لشخص ٭ ولم يورث علما لغيره او يخبر من شاهده ليسمع كلامه
فيعلم صدقه كما اخبر الملائكة عليهم السلام بقوله جل جلاله اني جاعل في الارض خليفة

فاذا ثبت صدقه عندهم اما بالخبر او بتعليم الاسماء لزم تصديقه على كل من خلف بعدهم
واذا اخبر من ثبت صدقه بدليل ما عن صادق اخر غائب وجب تصديقه وكذلك الخبر
عن كل صادق يشاء لمن بعده واعلاما للخلق باياته في خلقته وصورته وقوله وفعله
وجب على كل من سمع ذلك تصديقه باخباره ولذلك اخبر التنزيل عن مثل هذه
الحالة على لسان عيسى صلوات الله عليه ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه
احمد ٭ وعلى لسان موسى صلوات الله عليه الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية
والانجيل يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر الاية ٭ وعلى لسان الخليل صلوات
الله عليه اجابة لدعوته ربنا وابعث فيهم رسولا منهم ٭ واما ما في التورية والانجيل
اكثر من ان يحصى ٭ ولقد كان لموسى صلوات الله عليه بيت صور اعني صور
الانبيا والاوليا عليهم السلام يدخله فيطالع الصور كل سبت فلو لم يظهر النبي
معجزه قط كان ما مضى من الدلايل كافيا له ولهذا اقتصرت معجزاته على اظهار الامر
للاميين من العرب دون اهل الكتاب من اليهود والنصارى فانهم كانوا محجوجين بما
ثبت عندهم من الاخبار عن الصادقين ٭ واما الجواب عن السوال السادس
فنقول كل علم نظري فلا بد وان يستند الى علم ضروري والعلم الضروري ربما يكون
بعيد المبدا وانما يستند اليه النظري بعد نظرات كثيرة ٭ وربما يكون قريب المبدا فيستند
اليه في اول المرتبة والعلم بصدق النبوات ان عددناه من جنس العلوم الكاملة
بقراين الاحوال فهو في اول المرتبة يصل اليه فيقال هذا المتحدي اما ان يكون صادقا

وأما أن يكون كاذبا ويبطل أن يكون كاذبا لحصول الخارق العادة على يديه على وفق دعواه
من غير أن يعارضه معارض واقتران هذه المعاني معا يستعقب علما ضروريا بصدقه
فندعي الضرورة ها هنا إلا في أول الدعوى وإن عددناه من جنس العلوم الحاصل بوجه
دليل التخصيص بالتصديق فالعلم الحاصل به كالعلم الحاصل بكونه مريدا فإن التخصيص
يدل على أنه مريد وهذا التخصيص بعينه يدل على أنه مريد هذا المراد بعينه ويكون
المنازع على رأس الإنكار لا يدفع الضرورة الواقعة في العلم فإنه يجد ظهور الآية
معاند وعناده ظاهر ٭ واعلم أن النبوة والرسالة إنما يصح إثباتهما بعد إثبات كون
الباري تعالى آمرا ناهيا مكلفا واجب الطاعة ومن لم يثبت له أمرا ونهيا لم يمكنه
إثبات. وأول أمر يتوجه منه تعالى على عباده إنما يتوجه أولا على رسوله بالدعوة إلى
التوحيد بأنه لا إله إلا هو أي لا خالق ولا آمر غيره ٭ ثم على عباده باستماع دعوته والنظر
في معجزته والنبي يصح أولا صدقه في جميع أقواله ثم يؤدي رسالة الله ولا يتصور نبي قط إلا
وأن يكون آية الصدق وحجة لأن حقيقة النبوة هو صدق القول مع ثبوت الآية فلو فقد
نبي ما لاتباع الآية لكان لا نبوة له بعد لكن الآيات قد يكون آيات مخصوصة على كل
مسألة وقول يدعي ذلك وذلك مثل دلالته على التوحيد بأن الإله واحد في خلقه
وأمره لا شريك له ٭ وقد يكون آيات عامة يدل على صحة قوله في جميع أحواله وأقواله
وتلك الآيات قد يكون من جنس الأقوال كآيات الكتاب وقد يكون من جنس الأفعال كآيات
الإحياء وقلب الجماد حيوانا وبالجملة لازمه الصدق ولا ينفك عن حاله ومقاله طرفة عين

وذلك هو المعنى بالعصمة الواجبة للأنبياء عليهم السلام لأن العصمة لو ارتفعت بطلت
الدلالة وناقضت الدعوى خصوصا فيما أرسلوا به إليهم وكلفت الناس تصديقه في أقواله
ومتابعته في أفعاله ٭ والأصح أنهم معصومون عن الصغائر عصمتهم عن الكبائر وأن الصغائر
إذا تواترت صارت بالاتفاق كبائر وما أسكر كثيره فقليله حرام ولكن التجوز في حقهم فعلا وتركا
هل تركه أولى من الأمرين المتقابلين جوازا وجوازا أو حظرا وحظرا ولكن التشديد عليهم
في ذلك القدر يوازي التشديد على غيرهم في كبائر الأمور وحسنات الأبرار سيئات المقربين
ولعل كل زلة تجري عليهم سر عظيم ولا يلتفت إلى ظواهر الأحوال وانظر إلى سرائر الأحوال

القاعدة العشرون في إثبات نبوة نبينا المصطفى صلوات الله عليه

وبيان معجزاته ووجه دلالة الكتاب العزيز على صدقه وجمل من الكلام في السمعيات
من الأسماء والأحكام وحقيقة الإيمان والكفر والقول في التكفير والتضليل وبيان
سؤال القبر والحشر والبعث والميزان والحساب والحوض والشفاعة والصراط
والجنة والنار وإثبات الإمامة وبيان كرامات الأولياء من الأمة وبيان جواز
النسخ في الشرائع وأن هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها وأن محمدا
صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاتم الأنبياء ٭ وبه ختم الكتاب
وإذ حققنا القول في النبوات وبان صدقهم بالمعجزات فالأنبياء عليهم السلام من ورائهم
في الكتاب ومن لم يرد واجب الطاعة ويجب على كل مكلف الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله
وأن لا يفرق بين أحد من رسله وإنما ثبت صدق من تقدم على نبينا محمد صلوات الله عليه

اسمًا فاسمًا وشخصًا فشخصًا بما اظهر عليه من الآيات وبما اخبرهم به صدقه عندهم فلما
تحقق ختم الانبيا عنه اخبر النبي الصادق عليه السلام وعا اخبر القرآن انه خاتم النبيين
ومن انكر نبوته من اهل الكتاب وغيرهم من المشركين فلا متمسك له الا القول باطاله
المسيح والفتح في حجة المنجم **قال اهل الحق** الدليل على صدق الانبيا صلى الله عليه
الكتاب الذي جا به هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ووجه دلالته على صدقه
من حيث لفظه البليغ ومعناه المبين فنقول كما تميز نوع الانسان عن انواع الحيوانات
بالنطق المعبر عن الفكر وصار ذلك شرفا وكرامة له كما قال تعالى ولقد كرمنا بني ادم كذلك
تميز لسان العرب من ساير الالسن واللغات باسلوب اخر من عذوبة اللسان وطراوة اللفظ
الرطوبة وسهولة المخارج والتعبير عن متن المعنى الداير في الضمير باوضح عبارة وافصح تعبير
وصار ذلك شرفا وكرامة لهم كما قال تعالى بلسان عربي مبين وكذلك تميز لسان
النبي صلى الله عليه من لسان العرب كلهم باسلوب اخر من الفصاحة المبينة والبلاغة
الفائقة والبراعة المطابقة لما في ضميره من المعاني المتينة والحقايق المدنية كما لا
يخفى على من انصف واعتبر واختبر كلماته واستبصر وصار ذلك شرفا وكرامة له كما
قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقال صلى الله عليه انا افصح العرب انا افصح
من نطق بالضاد وكذلك تميز القرآن الكريم من ساير كلماته باسلوب اخر خارج عن جنس
كلام العرب كلهم وعن كلماته ايضا وبنوع اخر من الفصاحة والجزالة والنظم والبلاغة
ما لم يعهده العرب في نظمهم ونثرهم وسجعهم وشعرهم بحيث لو قوبل افصح كلامهم

بسورة وقطعة من القرآن كان التفاوت بينهما اكثر من التفاوت بين لسان العرب وساير
الالسن يلحي للناظر محاذير بين كلمات النبي نفسه وبين ما نزل عليه من الكتاب المهيمن
على الكتب كلها كان الفرق بينهما اقوى مما بين القدم والفرق والفرق بينهما فرق
بين الولاية والعزل فعلم ضرورة وقطعا ان الذي جا به وحي يوحى اليه وتنزيل نزل
عليه دلالة له على صدقه ومعجزة له على فصحا العرب وبلغا اهل اللسان وشعرا
ذلك الزمان فتحدى به كلهم اي تحدى التعجيز عن الاتيان بمثله كتابا وقرانا قل فاتوا بكتاب
من عند الله هو اهدى منهما اتبعه وثني ذلك قل فاتوا بحديث مثله ولما عجز عن الاتيان
بمثله نزل عن ذلك حين قال القوم انه افتراه فقال الله قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
ونزل عن العشر الى سورة مثله فقال تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة من مثله وادعوا شهداكم من دون الله ان كنتم صادقين ولما ظهر عجزهم
وبان تحيرهم انذرهم صاحب التنزيل وحذرهم المتحدى بالدليل فان لم تفعلوا ولن تفعلوا
فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وكيف لا يكون التعجيز
ظاهر الظهور الشمس والكتاب يقرا عليهم قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا افلم يكن يلمح من بلغا
العرب وفصحايهم يتصدى لمعارضة هذه الدعوى العريضة الواسعة لنوعي الجن
والانس وتحيروا وابوا معارضة القرآن والخروج بالسيف والسنان فكيف
اختاروا الاشد على الاضعف واثروا ما فيه بذل المهج والنفوس واستحلال النسا

واسترقاق الاولاد واستباحة الاموال على اهون الامور وايسرها في القعود وهو
معارضة سورة واحدة فلا يكون ذلك عجزا ظاهرا ونكولا واضحا وان استرابت ذلك
مستريب تشكيكا لنفسه في مظان القطع واليقين وتشنيعا للعزالة بالطعن فالنقد
حاضر لم يغب ولسان القران على راس التحدي كما ورد في الخبر القران يجري كما
يجري الليل والنهار ولسان المعارض عيي عن المعارضة في مده عمر لبيد بسنه وزياده
وبلغا العرب قد اجتمعت لهم صنابيد الشعر في العصر الاول ولطافة الطبع من العصر
الاخر او لم يعد نا عجز الاولين والاخرين دلالة واضحة على ان مضمون القران حق وان
قول من اتى به صدق كيف ولو اعتبرت سورة سورة اعتبارا متاملا فيها منصف صادف
كل سورة على حيالها اشتملت على صنف من الفصاحة وضرب من البلاغة والجزالة
لم يشاركها في ذلك سورة اخرى وربما يكون القصة واحدة والتعبير عنها مختلفا اختلافا
لا يخل بالمعنى ويكون اسلوب النظم والبلاغة نوعا اخر نباين الاولى واعتبر هذا المعنى
في كل قصة مثناة وبالخصوص من قصة موسى عليه السلام في سورة المص وقصته في سورة
طه فمن ذا الذي يقدر على مثل ذلك من البشر وكيف يصل الى غاية القوة النطقية
الانسانية ولهذا ما فطنت البلغا من العرب لبديع النظم والجزالة فيه قالوا ان
هذا الا سحر يؤثر هذا من حيث اللفظ وأما من حيث المعنى فما اشتمل عليه
القران من غرايب الحكم وبدايع المعاني التي عجزت الحكما والعقلا عن الاتيان بمثلها
نوع اخر من الاعجاز خصوصا ممن نشا بينهما بين الاميين من العرب ولم يقرا كتابا

ولا كتب خطا ولا تلقن من استاد ولا تعلم من معلم فلولا انه وحي محض يوحى اليه
وتنزيل حق ينزل عليه والا من اين للفصيح المجرد بحد مثله وايضا ما يشتمل عليه
القران من قصص الانبيا والمرسلين كيف جرت دعوتهم ومن اجاب كلمتهم ومن
نكل عنهم والى اي حالة آل امرهم ممن لم يسمع ذلك من احد ولا خط كتابا بيمينه ولا
طالع كتب الانبيا والتواريخ والاخبار معجز ظاهر ودليل على الحق باهر وهذا في قصص
الماضين فما فوق ذلك في الاخبار عن الغيوب مما سيكون في ثاني الاحوال مما رايناه طابق
الحال وصدق المقال اذ اخبر انه يظهره على الدين كله وقد ظهر واخبر انه غلبت الروم
وقد تحقق وغير ذلك من الاخبار وكذلك ما اشتمل عليه القران من انواع العبادات
والمعاملات من احكام الحلال والحرام والحدود والقصاص والديانات واحكام
السياسات اعجاز ظاهر اذ جمع فيها بين صلاح المعاش ونجاة المعاد وبناها على
قوانين كلية تجمع شمل العامة وتناظر عقل الخاصة ومن قرا الكتب المنزلة من التورية
والانجيل والزبور تبين له الفرق الظاهر بينها وبين الفرقان اذ كل ما اشتملت عليه من
الحقايق العقلية والاحكام الشرعية على بسطها اشتمل عليه القران باوضح عبارة
واتم اشارة على اختصاره ومن اراد ان يتخطى عما قررناه الى مفردات الحروف وكيفية
تركيبها وما فيها من الحكم والمعاني فقضى منها العجب وبالجملة القران بصورة الفاظه و
عباراته معجز وبمعنى حقايقه وعجايبه معجز وهو دليل ظاهر على حقية ذاته وصدق
المتحدي باياته فقال اهل الزيغ والباطل لنا على لسان ما ذكرتموه من

اعجاز القرآن سؤالان احدهما ان القرآن بمعنى المقروء والمكتوب صفة قديمة قايمة بذاته
والقديم لا يكون معجزا وبمعنى القراءة هو فعل القارئ وتلاوته وفعل القارئ لا يكون
معجزا • وان قلتم ان الله تعالى يخلقه في الحال من غير كسب من النبي فيلزم في اي محل خلقه
الى لسانه • ومن المعلوم ان الحروف والصوت القايمة بلسانه ومخارج حروفه مقدورة
له والمعجز لا يكون مقدورا ان خلق في محل آخر من شجرة او لوح او قلب ملك فالمعجز ذلك
المخلوق لا ما نطق به النبي فما هو معجزة لم نسمعه وما سمعناه ليست معجزة فما الجواب عن
هذا السؤال • والثاني انكم قلتم وجه اعجاز القرآن فصاحته وجزالته ونظمه والاعجوبة
مما خذ وهذه المعاني ولا يخفى تبيين ضابطها فتكلم عليها وهل هي بانفرادها معجزة
او بمجموعها • وقد رأيناكم اختلفتم في ان القرآن معجز من جهة صرف الدواعي او من جهة ما
اشتمل عليه من بديع النظم والفصاحة ومن قال بالقسم الثاني اختلف ايضا في ان الفصاحة
بدايعه ام الجزالة ام النظم ومن المعلوم الذي لا مرية فيه ان المعجز يجب ان يكون ظاهرا
لكل من هو في حقه معجز ظهورا لا ارتياب فيه البتة ومن قال منكم انه معجز من حيث الفصاحة
فقط جوز ان يكون في كلام العرب مثله من حيث النظم والجزالة • ومن قال بالثاني فقد
جوز المماثلة في الاول فلم يظهر ظهور انقلاب الجماد حيوانا والبحر يبسا والحجر الصلد
عينا نضاخة الى غير ذلك من معجزات الانبياء عليهم السلم اذ ظهرت هي على صفة لا يعرض
للمرتاد فيها مجال • قال اهل الحق اما السؤال الاول فنقول القديم يستحيل
ان يكون معجزة والمكتسب للعبد كذلك والقرآن وجوه من المعجزات ولكلامه وجوه من التعبيرات

فنجوز ان نقول ان التلاوة من حيث انها تلاوة معجزة وتقدير الاعجاز فيها من وجهين احدهما
ان يخلق الله تعالى هذه الحروف المركبة وتلك الكلمات المنظومة في لسان التالي من غير
ان يكون قادرا عليها ويحرك لسانه بقدرته واستطاعته فيتمحض فعلا لله تعالى ويظهر
اعجازه في نظمه المخصوص مع لسان التالي من غير ان يكون قادرا عليها ويجوز ان يخلق الله
تعالى في نفس النبي كلاما منظوما فيترجم عنه بلسانه ويجوز تحريك اللسان مقدورا له لكن
الكلام المعجز ما اشتمل عليه الضمير وثبت في الصدور كما قال الله تعالى لا تحرك به لسانك
لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه اي في صدرك وقلبك فاذا قرأناه اي جمعناه فاتبع
قرآنه • ويجوز ان يكون يخلق الله ذلك الكلام في قلب الملك وفي لسانه فيلقيه وحيا الى
قلب النبي ويعبر عنه النبي بلسانه كما قال تعالى انه لقول رسول كريم اي تنزيلا ووحيا •
وكما قال تعالى علمه شديد القوى • ويجوز ان كان خلق الله تعالى هذه العبارات
المنظومة بعينها في اللوح المحفوظ فيقرأ جبريل عليه السلم منه ويقرأها على النبي صلى
الله عليه فيسمع منه كما يسمع الواحد منا ويكون المعجز هو الكلام المنظوم وجبريل
مظهره والنبي مظهره كما ان الواحد منا يقرأه ويكون مظهرا الا ان اظهار جبريل واظهار بالبدل
على صدق النبي صلى الله عليه وهذا كما خلق الله تعالى الناقة في الصخرة ثم اظهرها
منها عند دعوة صالح صلوات الله عليه فيكون اظهار المعجزة مقرونا بالدعوى والتحدي
لا خلق المعجز • ويجوز ان يخلق الله تعالى مثالا في معجزة ثم يظهرها عند التحدي واظهار
المعجز كخلق المعجز في الدلالة على الصدق • وينبغي ان نتنبه هاهنا لدقيقة وهي انا اذا

ودونا شعر الشاعر فيجيس من انفسنا قدره على التلفظ بذلك الشعر والعجز من انفسنا
قدره على نظم ذلك بل انما يكون الداعي عند الطبع في انشاء الشعر نظم مخصوص
ثم المقدور منه وما غير المقدور فيه فنقول اذا قرانا شعرا من كتاب او سمعناه من لسان
وحفظناه ارتسم الخيال او القلب والنفس بذلك الشعر ويمكن منه ثم عبر عنه لسانه
فيكون المسموع والمحفوظ من حيث انه سمعه وحفظه مقدورا له لكن النظم المرتب في
المسموع والمحفوظ غير مقدور له وهو كما لو القى من لا يعرف الكتابة اصلا لوحا منقوشا
فيه صورة منظومة على تراب ناعم حتى ينقش بها نقشا حاطبا فكان الالقا مقدورا له
والنقش والانتقاش غير مقدور له اذ هو ليس يعرف الكتابة اصلا فالارتسام في النفس
والخيال كالانتقاش في التراب سوا فيبقى نظم الشعر نقشا بعد نقش كرسما بعد رسم ان
ابد الدهر كذلك ارتسام قلب النبي من القا القران اليه وحيا وتنزيلا كانتقاش التراب
الناعم بالنقش المنقور في اللوح فيكون المرتسم قلبه والمعبر عنه لسانه والرسم غير
مقدور له بل المحض ذلك انشاء من الله تعالى هذا هو طريق وجوده معجزا هـ
على طريقة اخرى ظهور كلام البارى تعالى بالعبارات والحروف والاصوات
وان كان في نفسه واحدا ان الباكظهور جبريل عليه السلام بالاشخاص والاجسام والاعراض
وان كان في نفسه ذا حقيقة اخرى منفيا على الشخص فانه لا ينقلب حقيقته الى
حقيقة الجسمية في شخص معين لان قلب الاجناس محال وان قيل انه عدم حقيقته ووجد
حقيقة اخرى فالثاني ليس بجبريل فلا وجه الا ان يقال ظهر به ظهور المعنى بالعبارة او

ظهور روحها

١٧١

ظهور روح ما بتشخص ما كما صارت العبارة تشخص المعنى هناك صار وصورة الاعرابي
شخص الملك وقد عبر القران عن مثل هذا المعنى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا
وكذلك لحيان نفهم عبارات القران ◦ واما الجواب عن السوال الثاني فهو
اولا احقا بين الفصاحة والجزالة والنظم والبلاغة ونعبر كل واحد منها بحقيقته ثم
نبين ان الاعجاز في كل واحد وفي المجموع فنقول اولا قولا على سبيل المباحثة والبسط
ليتضح الغرض والمعنى به ثم نقول ثانيا قولا على سبيل التحديد والضبط لينحصر الغرض والمعنى
فيه ◦ اللفظ قد يكون دالا على المعنى دلالة على المعنى دلالة مطلقة اما وضعا واما مجازا
وقد يكون دالا على المعنى بشرط ان يكون مفصحا عن كنه حقيقته معبرا عن غرض المتكلم والاول
والقسم الاول مثل قولنا تحرك الجسم فانه يطلق على حركة الجماد والحيوان والنبات
والانسان والسما والارض وكل ما هو قابل الحركة ثم اذا دخل اللفظ موضع خاص عبر عن تلك
الحركة بعبارة اخص كما ورد في القران يوم تمور السما مورا وتسير الجبال سيرا فان المور اخص
دلالة من السير وهما اخص من الحركة وذلك ان المور حركة الطبيعة لجسم لطيف وذلك كالشعاع
يذهب شعاعا بخلاف السير وكان المور المضاف الى السما والسير المضاف الى الجبال مفصحا
عن متن الغرض مبينا عن المعنى اللائق به وكان افصح من تحركت السما او سارت وجاءت وذهبت
ثم هو مع فصاحته لفظ جزل لانه لا ياتي التركيب منها متباعد المخارج سهل التلفظ به مطابق
للمعنى وذلك هو معنى الجزالة وقد يوجد الفصاحة والجزالة في لفظ واحد وقد يوجد
في الفاظ كثيرة وجمل من الكلام غير يسيره ولا بد من نظم تلك الكلمات فالنظم يطلق على

مطلق التركيب والترتيب لكنه ينقسم اقساما تفاوتت وكثيرا ما يقع وفيها فادونها
درجة ما يتحقق في المحاورة المعتادة وفوقها ما يتحقق في المكاتبة والمراسلة وفوقها درجة
ما يذكر في الخطابة والموعظة وفوقها درجة ما ينظم به الشعر وليس فوقها درجة عند للنظم
العرب وهو على اقسام لا ينضبط ولذلك سمي الشعر نظما وما سواه نثرا ثم ان اجتمعت
الفصاحة والجزالة والنظم المطلق عليها لفظ البلاغة من بلوغ الكلام درجة الكمال
هذا كلامنا على سبيل المباحثة والبسط اما قولنا على سبيل التحديد والضبط فنقول
الفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط اتضاح وجه المعنى في ايضاح الغرض
منه والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط انفصاح تلك الحروف واختصارها
وتناسب مخارجها وربما اجتمع المعنيان فيكون اللفظ فصيحا جزلا معا فيجتمع معان كثيرة ولكم في اقسام جوده م
في الفاظ يسيرة كما يقال بعد الجهد ونصيب المفصل ومثاله في القرآن وربما تباينان
والنظم ترتيب الاقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه بعقد وبعقد تناسب الكلمات في اوزانها
وتقاربها في الدلالة على المعنى وذلك انواع واصناف والبلاغة عبارة عن اجتماع
المعاني الثلثة اعني الفصاحة والجزالة والنظم بشرط ان يكون المعنى متينا صحيحا حسنا
ومن المعلوم ان القرآن فاق كلام العرب محاوراتها ومراسلاتها وخطبها واشعارها
فصاحة وجزالة ونظما فحيث عجزت عن معارضتها عجز من قد تقدم عليها او لاد اقرانها
عجز من قد في الاول او عجز في الآخر والا لكانوا يعارضونه بما تمهد عندهم من الكلام ع
الاول فالقرآن معجز من جهة البلاغة التي هي عبارة عن مجموع المعاني الثلاثة والعرب

فما اشتهر انه عيبا ان القرآن خارج عن جنس كلامهم جملة وكذلك كل من كان له ادنى معرفة
بالعربية يعرف اعجازه الا ان البلغا يعرفون من وجوه الاعجاز فيه على قدر ما يتبصر في البلاغة
ومن كان افصح وابلغ كانت معرفته اشد واوضح كما ان من كان اسحر في زمان موسى عليه السلم
كان علمه بوجه اعجاز العصا اوفر ومن كان احذق في الطب في زمان عيسى عليه السلم كانت
معرفته باعجاز احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص اكثر ومن كان اعلم في علم الطبيعة في زمن
الخليل عليه السلم كان يقينه باعجاز السلامة عن النار اشد واصدق والاختلاف في
وجوه الاعجاز لا ينفي وجه الاعجاز ولهذا لو اجتمع عند العالم بوجوه الاعجاز العلم بوجوه
الحكم والمعاني الشريفة فيه كانت معرفته اكثر ولو ضم الى ذلك العلم بوجوه تمهيد السياسات
العامة والعبادات الخاصة والحث على مكارم الاخلاق والنهي عن ذميمات الافعال والخصال
والحث على معالي الشيم والهمم كانت معرفته بالاعجاز في غاية لا انصرام ونهاية لا انزام
ومن ذا الذي يصل بفكره الضعيف وعقله الممنو بجاذبات الوهم والخيال الى الحكم المحققة
في تركيب الحروف وترتيب الكلمات التي هي كالمواد والصور ومطابقتها لعالم الخلق حتى
ينطبق عالم الامر على عالم الخلق وذلك العلم الاخص بالانبيا عليهم السلام وهنالك
تضل الافهام وتكل الاوهام وتعود العقول البشرية عن الاسرار الالهية هبا وتنجل
الحواس الانسانية عند خواص الحكم الربانية عنا ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام الآية
ولقد قصر من قصر اعجاز القرآن على سورة طويلة او قصيرة في آيات مخصوصة انظر الى
اول آية نزلت على نبيه كيف اشتملت على وجوه من البلاغة والحكمة اقرا باسم ربك الذي

خلق خلق الانسان من علق ثم اراد ان نعبر عن تقرير الخالقية عموما لجميع الخلق في
العالم ثم خصوصا للانسان المطابق خلقته خلقة العالم باسره كيف نعبر عنه بلفظ افصح
منه بيانا واوجز لفظا واشرف نظما وابلغ عبارة ومعنى ثم انظر كيف خصص اسم الربوبية
به في حال تربيته وكيف عمم الخلق اولا ثم خصص وكيف بدا بخلق الانسان من العلق
حيث كانت مرتبته في حال نزول سورة الوحي مرتبة العلق من قبل صورة الانسان الى ان
انتهى الى البلوغ السابع من نزول جميع القران الرحمن علم القران خلق الانسان كما ينتهي الى
المرتبة السابعة حتى يقبل علم البيان علمه البيان وكيف قرن اقرا وربك الاكرم الذي
علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فما الحكمة في اقرا واقرا اولا وثانيا وربك الاكرم
ابلغ لفظا كمعنى من اقرا باسم ربك ثم عمم التعليم ثم خصص بالانسان كما عمم الخلق ثم
خصص بالانسان وكيف اجتمعت الفصاحة في الالفاظ باسفار وجوه المعاني وكيف
اقترنت بها الجزالة على قلة حروفها وجمعه كلماتها من غير اخلال في البلاغة وكيف نظمت
باشرف تركيب من حيث اللفظ واوضح ترتيب من حيث المعنى حتى كانها حلت علم الاولين والاخرين
من تقرير العموم والخصوص وتقرير الامر على الخلق واضافة الخلق والهداية اليه
تبارك الله رب العالمين فتبين من هنا ان القران بجملته معجز وذلك في حق من لا
يعرف دقائق البلاغة وحقائق المعاني وبعض سوره منه معجز في حق قوم وسورة
واحدة معجز في حق قوم واية واحدة معجز في حق قوم ويتفاوت مقادير الاعجاز على
مقادير الدراية والتحقيق ومن العجب ان المعتزلة قالوا بوجوب النظر قبل ورود

الشرع وجواز الكسل وان العاقل المفكر لا يعرى عن خاطرين متقابلين على قلبه احدهما
يدعوه الى النظر حتى يعرف الصانع فيشكره فيثاب على شكره والثاني يمنعه عن ذلك
فيجعله بعقله احق الخاطرين بالامن ويعرض احدهما بالخوف فيما المراد اذا ادعى النبي
بالرسالة واخبر انه رسول الله كان خبره محتملا للصدق والكذب فخلا خاطران في
تصديقه وتكذيبه ثم يجعل الخبر بالصدق اولى فان فيه الامن اذ لو كان صادقا فكذبه
خسر ولو كان كاذبا فصدقه لم يخسر فانه ان كان كاذبا فعليه كذبه وفي طلب المعجزة
خطر اخر وهو جعل الخبر اولى بالكذب فكانه يكذبه في الحال الى ان يظهر المعجزة مصدقة
في ثاني الحال وعند المعتزلة القران من جنس كلام العرب فانهم يقدرون على مثله
قد دلهم على كلامهم فلم يستمر لهم التمسك باعجاز القران قال اهل الزيغ
اذا قال النبي اني رسول الله اليكم وانه انزل علي كتابا اقرأه عليكم فما المعنى بالرسالة
عن الله تعالى وما معنى قوله اني نبي الله ان رجع الرسالة والنبوة الى صفة قائمة بذاته كلما
يستحق ان يخاطب الناس بالاوامر والنواهي عن الله تعالى او يرجع الى اخبار الله تعالى
انه رسولي فان كان الاول فما حقيقة تلك الصفة وان كان الثاني فكيف يتصور ان
يكلم الله تعالى بشرا فان الذي يسمعه البشر من الكلام حرف وصوت وعندكم كلامه
ليس بحرف ولا صوت وان كان وحيا من الله تعالى فما معنى الوحي وكيف يتصور ان ينزل الملك
على صورة البشر فان كان الملك شخصا جسمانيا فيجب ان يكون على صورة بشر حتى يكلمه بكلام
البشر وان كان جوهرا روحانيا فكيف يتصور ان يتشخص ويظهر بشخص جسماني الى البشر نفس لدعوى

اذ الرؤية معقولة في نفسها لم يحتج مطالبته بالبرهان عليها [illegible] معقولا
القرآن الذي هو كلامه معقول لا كلاهما مستحيلان عند العقل [illegible] ايضا فانه ادعى
بعد ذلك صعوده الى السماء والجسم الكثيف يستحيل ان يصعد والاجرام العلوية لا تقبل
الخرق واذا استعمل كلامه على ما يستحيل في العقل حكم ببطلان اصل دعواه الى غير ذلك لما
ادعى انه شاهد العوالم واخبر من حشر الاجساد والحياة في القبور والميزان والصراط
والجوهر بعد ذلك فان هذه غير معقولة بل قبولها على الوجه الذي يدعيه مستحيل هـ
قال اهل الحق النبوة ليست صفة راجعة الى نفس النبي ولا درجة يبلغ اليها
احد بعلمه وكسبه ولا استعداد النفسه يستحق به اتصالا بالروحانيات بل هي رحمة ونعمة
من الله تعالى يمن بها على من يشاء من عباده كما سمعتم بدعيها ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله
يمن على من يشاء من عباده كما قال نوح عليه السلام ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول اني ملك الى غيره من الانبيا عليهم السلام وسيد البشر صلوات الله عليه
قال كما قال الاول قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا
ما شاء الله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ان انا الا نذير وبشير
لقوم يؤمنون لعمري لا يبعد من فضل النبي ومزاجه كماليه في الفطرة وحسنا في الاخلاق وصدقا
وامانة في الاقوال والافعال قبل البعثة لانه بها استحق النبوة او وصل بسببها الى الاتصال
بالملائكة وقبول الوحي لكما قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب
لانفضوا من حولك ولما قال القوم لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم قال

تعالى اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا فشخص النبي صلى الله عليه شخص الرحمة ورحمة مشخصة
ورسالته الى الخلق تحقق نعمة كما قال سبحانه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين يعرفون نعمة
الله ثم ينكرونها والانبيا عليهم السلام حجة الله في خلقه وحجة على عباده والوسايل
اليه وابواب رحمته واسباب نعمته الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس ان الله
اصطفى آدم ونوحا الآية فكما يصطفيهم من الخلق فضلا بالرسالة والنبوة يصطفيهم
من الخلق فضلا بكمالية الفطرة ونقا الجوهر وصفا العنصر وطيب الاخلاق وكرم الاعراق
فيرقيهم مرتبة مرتبة حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة وكملت قواه النفسانية وتهيات
لقبول الاسرار الالهية بعثنا اليهم ملكا وانزل عليهم كتابا ولا نظن ان الملك يتجسد شخصا
بمعنى انه يتكاثف بعد ما كان جسما لطيفا كما نتكاثف الهوا اللطيف غيما كما ظنه قوم ولا انه
يعدم حقيقته ويوجد شخص اخر كما ظنه قوم ولا انه يقلب حقيقته الى حقيقة اخرى فان ذلك
كله محال بل الجواهر النورانية خصت بقوة الظهور باي شخص ارادوا كما قال الله سبحانه
فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا وقال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا
ولا نجد له مثالا في العالم هنا الا تعلق ارواحنا باجسادنا غير ان التمثل يستدعي
شخصا تكون مرتبة مرتبة سلالة ونطفة وعلقة ومما ذكرنا الا تمثل المعنى الذي في الذهن
بالعبارة التي في اللسان او بالكتابة التي في اللوح غير ان اللفظ دليل على المعنى
وكل دليل مظهر للمعنى من وجه وكل مظهر دال على المعنى من وجه من غير حلول كحلول الاعراض
في الجواهر ولا نزول كنزول الاجسام على الاجسام وان خطبت منه الى الظهور صورة الشخص

[illegible]

في المرآة الصقيلة او وقوع الظل على الما الصافي فان قلت فما الاولياء والانبيا الذين تقولون
معاشر الصابية الحنيفيين نزول الروحاني على الجسماني ان كل روحاني له هيكل يظهر
به ويتصرف فيه ويستوي عليه وكل هيكل في العالم العلوي له شخص في العالم السفلي
يظهر به ويتصرف فيه ويستوي عليه غير انكم الحنفية تمنعون اصنامًا هذه هي مظاهر
تلك الهياكل التي هي مظاهر تلك الروحانيات ونحن معاشر الحنفا اتخذنا اشخاصًا بائنة
مفطورة بوضع الخلقة على اصطفا من الجوهر واختيار من العنصر مناسبة لتلك الجواهر
الروحانية مناسبة النور للنور والظل للظل والنبي ظهر فان بشريته ورسالته قل سبحان ربي
هل كنت الا بشرا رسولا فبطرف يقبل الوحي وبطرف يؤدي الرسالة والوحي هو القا الشي الى
النفس بسرعة فكل صورة علمية يقبلها بطرفه الروحانية عن الملائكة الذين هم رسل ربهم
اليه دفعة واحدة كوقوع الصورة في المرآة فهو وحي واقرب مثال له المنام الصادق
فان الرائي يرى كانه نزل بستانا واجتنى ثمارا او خاض في الما وتحدث احاديث كثيرة من سؤال
وجواب ولو رام ان يحكيه لو املاها ملات اوراقا وسودت صفائح وكل ذلك في غمرة كلمحة
لحظة وما ذاك الا ان الصور الفعلية والقولية اذا كانت من عالم المعاني بواسطة ملك
المنام لم تستدع زمانا ولا ترتيبا بحيث يستدعيها حال اليقظة بل وقعت دفعة واحدة
في نفس الرائي حتى انتقشت ثم عبر عنه بعبارات كثيرة وعبر المعبر من صورها الخيالية
الى معانيها العقلية ولذلك صارت الرؤيا الصادقة جزا من اجزا النبوة كما صارت
التؤدة والاناة وحسن السمت جزا من النبوة فالنبوة اذا جملة ذات اجزا وتلك الجملة

مجموعها لا يتفق الا لمن اصطفاه الله تعالى لرسالته وبعض اجزائها قد يثبت للصالحين
من عباده فيظهر الى الكل اجزا بطاعاتهم وعباداتهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم
اشدكم فكرا ورؤيا اصدقكم حديثا اما مجموعها من حيث المجموع فلا يبلغ اليه احد بكسبه
واستطاعته واما نزول كلام الله تعالى بمعنى نزول الملك به وليس يستدعي
النزول انتقالا فانك تقول نزلت عن كلامي ونزل الامير عن حقه وقد ورد في الخبر نزول
الرب تعالى الى السما الدنيا وورد في القران مجيه واتيانه وذلك لا يستدعي انتقالا
كما حقق في التاويلات ثم الكلام الذي هو امره الازلي لا يطلق عليه النزول الا بمعنى
نزول الايات الدالة عليه والالزام على الخصم انما يظهر اذا اثبتنا انه تعالى المراد بهما
واثبتنا الامر انما يظهر اذا توافقنا على انه تعالى ملكا ومالكا وله ان يتصرف في ملكه
بالامر والنهي والتكليف على من ثبت له اختيار واذا حصل وفاقنا على هذه المراتب
وعلمنا ان كل واحد من احاد الناس لا يستاهل القبول امر الله تعالى وحيا اليه تعين بالضرورة
واحد اصطفاه من عباده وهو يخلق ما يشا ويختار ما كان لهم الخيرة من امرهم وعاهم
من امرهم فدعواه نفسها من الجائزات العقلية واذا كانت الدعوى يقترنه بدليل الصدق
وجب التصديق ويجب ان لا يتراخى دليل الصدق عن نفس الخبر فان المطالب يكلف التصديق
في الحال ولا يتراخى الوجوب عليه الى ان يعرف الصدق بل التمكن كاف كما بينا ولكن
التمكن انما يتحقق من جانب المكلف بوجود العقل التام والعقل انما يدرك اذا وجد دليل
الصدق فكما لا يتراخى عن وقت التكليف لا يتراخى دليل الصدق عن نفس الدعوى

فلنبحث هاهنا كل البحث ان الدليل المقترن بالخبر والدعوى مادي بحيث لا يخلو الفاعل وكذا
يبقى احكام. واما سائر الاخبار السمعية فاذا ثبت صدق النبي وجب الايمان بذلك
والسمع والطاعة له فان عرضنا الموجبات الدليل العقلي فصيرة وحيرة فان لم نعرف
تصديق وتسليم. وما يستحيل في العقل وكان من الاستحالة تعرف وجها استحالته فيعرف
ان الصادق لا يقول المستحيل فيطلب لكلامه محملا صحيحا فان نجد نا نخبره والا امنا وصدقنا
بالظاهر ووكلنا علم الباطن الى الله تعالى والى رسوله صلى الله عليه. ومن ذلك حشر
الاجساد وبعث ما في القبور من الاشخاص مع علمنا انه لم يرد في شريعة من الشرائع اكثر
ما ورد في شرعنا من حشر الاجساد. وكان الزمان لما كان مقرونا بالقيامة كانت الآيات
اصرح بها وانبيانا تدل عليها من تغاير فنا الارواح الاجساد وبقاء الارواح وقد اعترف
بها الحكماء الالهيون وحشر الاجساد لما كان ممكنا في ذاته وقد ورد به الصادق وجب
التصديق به لكن من غير ان نبحث عن كيفيته ذلك اذا لم يخل جلاله قادر على الاعادة قدرته
على الانشاء والابداء فيحيي العظام الرميم كما انشاها اول مرة وكما يحيي الارض بعد موتها كل
نبع كذلك يحيي الموتى. ودليل من رام اثباته على طريق الحكمة هو ان النفوس الجزئية
اذا فارقت لا بد ان لم تستغرق في تصورها عن الاتجسمانية احتاجت الى الابدان
ضرورة والا كانت معذبة فان سعادتها في تصورها وتصورها انما يكون بالابدان
والابدان انما تحقق اذا عادت شبيها كما كانت فمن قال بحشر الاجساد في قضية الحكمة
حيث دون كل نفس حظها من كمالها اللائق بها واعطاها اجزاءها على مقدار سعيها من خير

١٧٠٦

محض بالخير على نفس او نقص من كل عصر فتجردت عن المواد الجسمانية وبقي بالتعذيب
على كل عشرة العالم وذلك يناقض الحكمة. وايضا فان الترتب بين نفس ونفس حاصل في
الانبياء اذا فارقت النفس البدن واما ان يزول الترتب حتى يستوي الجاهل بمن حصل في
نفسه علوما كثيرة وبين من اشتمل عليه الا كثيرة. واما ان يثبت الترتيب وليس في
ذلك العالم جنة ولا نار عندهم فيحصل الجهل بذلك لذة او الم فلا نعمة مرجوة لاهل
السعادة ولا عقاب مدخرة لاهل الشقاوة وانما اللذة والالم والنعيم والعذاب
تنشأ من كل نفس اولا فمن كل نفس بحسب ما استعدت له من العلم والجهل الى ما افاضت
عليه او ذا لم نذكرها رسالة في المعاد. واما سؤال في القبر وعذابه
فقد ورد بهما الخبر الصحيح في مواضع كثيرة بحيث بلغ الاستفاضة وهو حق اما وجه ذلك
على الطريقة المرضية انما يثبت ذلك للروح المجرد خاصة ولا للبدن على هذه الهيئة
المشاهدة حتى يلزم عليه ما يناقض الحس ولو كان الخطاب اعني خطاب الملكين خطابا
بالاعتقاد المجرد لكان الالزام الاعتقاد على الروح المجرد. ولو كان خطابا بالاعتقاد
والقول والعمل جميعا لكان يشترط فيه حشر الجسد على الصورة المخصوصة لكنه
خطاب يقتضي عقدا وجوابا من حيث القول. من ربك وما دينك ومن نبيك فلو كان
الرجل حيا وتوجه عليه هذا الخطاب استدعى منه فهما للخطاب وجوابا
والاجزاء الفاهمة من الانسان والناطقة اجزاء مخصوصة وتلك الاجزاء مستقلة
بالجواب وان كان الشخص من حيث هو شخص غير مستشعر بذلك الخطاب الا او

كالسكران فيجوز ان يحيي الله تعالى تلك الاجزا ويكون السوال متوجها عليها من حيث انها
فاهمة ناطقة ثم يكون الحشر بعده للشخص بصورته اذ السوال يتوجه عليه حتى يخرج
عن عهدة العقد والقول والعمل والله اعلم. واما الميزان فقد ورد الكتاب
العزيز به في قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقد قيل ان الموزون
جسم اما كاغد مكتوب عليه حسنات العبد وسيئاته ثم يخلق الله تعالى فيه ثقلا وخفة ويتحقق
به الميزان. والاخرى ان يقال ان لكل شي في العالم ميزانا لا يقاس بوجود ذلك الشي بميزان ما
تعرف الثقل والخفة العباد والميزان المعهود وميزان المكيلات الكيل والمذروعات
الذرع والمسافات الفراسخ والاميال والمعدودات العدد وميزان الاعمال الاقوال
ما يكون لايقاعها والله اعلم بما اراد. واما الحوض والشفاعة فالحوض يجري
على ظاهره وهو كالانهار التي تكون في الجنة من شرب منها شربة في القيامة لم
يظما بعدها ابدا. واما الشفاعة فقد قالت المعتزلة انها للمطيعين من المومنين
بنا على مذهبهم ان الفاسق اذا خرج من الدنيا من غير توبة يخلد في النار لانه قد استحق
النار بفسقه ومن دخل النار كان مغضوبا عليه والمغضوب عليه لا يدخل الجنة ابدا
وايضا فانه في حال الفسق ما استحق اسم الايمان لان الايمان عبارة عن خصال الخير
يستوجب المومن بها المدح والثنا والفاسق لا يستوجب المدح وما اخلت اركان
ايمانه مجروحة عن الطاعة واستدلوا على ذلك بايات كثيرة منها قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده الاية. وقال تعالى بلى من كسب سيئة

معا

واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون. ومنها قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده الاية. ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا
فيها. وايضا فان الرب تعالى ذكر حال الاشقيا وحال السعدا وربط الخلود بكليهما
ولم يذكر في القران قسما ثالثا فقال العز من قائل فاما الذين شقوا الاية. واما الذين سعدوا
الاية. في تفصيل الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير. وزادت الخوارج
عليهم بان كفروا اصحاب الكبيرة واستدلوا بقصة ابليس انه كان عارفا بالله تعالى
مطيعا له غير انه ارتكب كبيرة وهو الامتناع من سجود ادم صلوات الله عليه واستوجب
اللعن والتكفير والتخليد في النار. وتفرطت المرجية في مقابلتهم حيث قالوا الايمان
قول وعقد وان عري عن العمل فلا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
واشدهم تقصيرا هولا الكرامية الذين يتغلظ الطبع السليم عن نقل مقالاتهم وذكر
مذاهبهم لخبثها وركاكتها قالت الايمان قول مجرد وهو الاقرار باللسان فحسب
وان كان المعتقد باطنا فنحن نسميه مومنا فيا ليتهم قالوا مومن عندنا بل قالوا مومن حقا عند
الله تعالى حتى يثبت في حقه مشاركة المومنين في احكام الاسلام. وقالت الاشعرية
الايمان عبارة عن التصديق في وضع اللغة وقد قرره الشرع على معناه واختلف
جواب ابي الحسن في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجود الصانع والهيته وقدمه و
صفاته وقال مرة التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عن ذلك باللسان
فيسمى الاقرار باللسان ايضا تصديقا والعمل على الاركان ايضا من باب التصديق بحكم

الدلالة اعني دلالة الحال لكما ان الاقرار يقتضي حكم الدلالة دلالة المقال فكان المعنى
القايم بالقلب هو الاصل المدلول والاقرار والعمل دليلان فقال بعض اصحابه الايمان
هو العلم بان الله ورسوله صادقان في جميع ما اخبرا به ويعزى هذا ايضا الى ابي الحسن والعقد
الذي يصير به المومن مومنا وهو التكليف العام على عوام الخلق وخواصهم هو ان يشهد
ان الله لا اله الا هو وحده لا شريك له في ملكه ولا نظير له في جميع صفاته العلية
ولا قسيم له في افعاله وان محمدا عبده ورسوله ارسله بالهدى ودين الحق فاذا اتى
بذلك ولم يكن شاكا فيما جا به ونزل عليه فهو مومن فان وافاه الموت على ذلك كان موحدا
عند الله تعالى وعند الخلق وان طرا عليه ما يضاد ايمانه بعد ذلك والعياذ بالله حكم عليه
بالكفر عند ذلك وان اعتقد مذهبا بدعيا من حكم مذهبه بضلالة لكن من هذه الاركان
لم يحكم بكفره مطلقا بل ينسب الى الضلالة والبدعة ويكون حكمه في الاخرة موكولا الى
الله تعالى يحكم فيه اي النار او ما شا والدليل على صحة ما ذكرناه انا بالتواتر المفضي
الى اليقين علمنا ان النبي صلى الله عليه لما اظهر الدعوة دعا الناس الى كلمتي الشهادة لا اله
الا الله محمد رسول الله ونعلم قطعا انه لم يرض منهم في هذه الشهادة بمجرد اللفظ انه
مع اضمار خلافه في القلب اذا تقرر هذا المعنى فسماهم ههنا منافقين وسماهم الكتاب بذلك
مع نفي الايمان عنهم كما قال تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم
بمومنين ونسبهم الى الكذب وسماهم كاذبين في غير اي من الكتاب والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون والكرامية يثبتان المنافق لما دون [illegible] ذلك قطعا

١٧٨

ان التصديق بالقلب ركن وهو الركن الاعظم اذ الاقرار باللسان تعبير عنه ونعلم
قطعا ان النبي صلى الله عليه كما لم يرض منهم بمجرد القول ما لم يقترن به عقد المكلف
الخلايق جميعهم يعرفه الله تعالى كما هو هو لان ذلك غير مقدور للخلق واوجب دليل
على ذلك انه تعالى يعلم جميع المعلومات على التفصيل ويعلم انه خلق جميع مخلوقاته على
التفصيل ويريد جميع مراداته من الخلق والخلق ليس يعلم العبد ذلك لا يقدر ان يعلم
ولم يكلفنا الا انه لا اله الا هو ويكون معرفته مستندة الى الدليل الجلي كما ورد به التنزيل
والا فتكليف ذلك شطط لا يستطاع فثبت القول والعقد مظهرا او مضمرا وقد يكتفى
بالمضمر في القلب اذا لم يقدر على الايمان بالاقرار باللسان لكن يحكم الله تعالى بالاشارة
في حق الاخرس تنزل منزلة العبارة في حق الناطق وقصة الخرسا اعتقها فانها مومنة
دليل على صحة ما ذكرنا في اصل الايمان وقدره ونفي كون العمل ركنا او واجبا فقول
المرجية بارجا العمل كله عن القول والعقد حتى قال لم يضر العصيان لارباب الطاعة
واحده ويقول الوعيدية بكونه ركنا في الايمان حتى قالوا بسلب اسم الايمان عمن ترك طاعة
واحدة وكلا المذهبين مردود اما الاول فيرفع معظم التكاليف من الاوامر والنواهي
ويفتح باب الاباحة ويفضي الى الهرج واخذ ورد الشرع بذلك كله وينظر كل حركة من حركات
الانسان حكما علما انه ان لم يضره المعاصي لم ينفعه الطاعات وانه ان لم يكن موا خذا
بتركه ما امر لم يكن مثابا بامتثال ما امر واما المذهب الثاني فيرفع معظم
الرجا فيه في الكتاب والاخبار من السنة ويغلق باب الرحمة ويفضي الى الياس والقنوط

واذا ورد الكتاب في كل آية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات تفرقة بين الايمان والعمل
واعلم ان الايمان له حقيقة والعمل الصالح له حقيقة غير الايمان وخاطب في كل آية
الفاسقين بخطاب المؤمنين يا ايها الذين آمنوا لا تفعلوا كذا لا تقولوا كذا علم بذلك قطعا
ان الايمان لو كان هو العمل بعينه او كان العمل ركنا منه الحقيقة لما تميز هذا التمييز
وايضا فيلزم ان لو عمل بما لا يوجد مؤمن في العالم الا نبي معصوم اذ لا عصمة لغير الانبيا
ويلزم ان لا يطلق اسم الايمان على احد حتى يستوفي جميع خصال الخير عملا وقولا فيكون
اسم الايمان موقوفا على العمل في المستانف فنقول لا نرجي الايمان عن العمل ولكن نرجي
العمل عن الايمان فعلم قطعا ان العمل غير داخل في الايمان بل كما منع الله حتى يقال فلان
يكفر او يخرج من الايمان في الحال ويعذب ويخلد في النار وفي ثاني الحال غير خارج من
الايمان تكليفا لازما لمجنى فيقال بوجوه لا يستحق لوما وزجرا في الحال ولا يستوجب
عقابا وزجرا في المآل والقول بان المعاصي تحبط الطاعات ليس باولى من القول بان الطاعات
ترفع المعاصي وقول صاحب الكبيرة مخلد في النار بشرط تخفيف العذاب عليه بسبب
تصديقه قولا وعقدا وطاعاته المحبطة يعارضه قول المرجي يخلد في الجنة بشرط حطه
عن درجة المطيعين بسبب عصيانه وسائر طاعاته والطاعة لو حبطت كيف اثرت
في التخفيف والتخفيف كيف يتصور مع التخليد والتخليد كيف يجوز في العدل على عمل
مقدر موقت بل تخليد الكافر في النار متى كان عدلا عقليا وهو انه يكفر ابدا نيته
فعلا يجازى الحتم بنيته اي من عصى الله دهرا واحدا في نيته ما بقي دهرا كان عملا قال

قال هو على اعتقاد انه لو بقي ابد الدهر بقي على الكفر فنقول واعتقاد ان يعمل بغير اعتقاد
ان عمل الليس بمعصية ابديا وعلى اعتقاد ان لو ظفر بالمغضب لو لو احتسبه الا العقد الك
فما نحن فيه فالعدل المعقول اذا ما ورد الشرع به والحكم المشروع ما دل العقل عليه وهو ان
العبد اذا كان مصدقا بقلبه مخبرا عن تصديقه بلسانه مطيعا لله تعالى في بعض ما امره عاصيا
في البعض استحق المدح بقدر ما اطاع والزجر بقدر ما عصى في الحال واستحق الثواب بقدر
الايمان في الطاعة والعقاب بقدر العصيان في المآل ثم يبقى ان نتعارض امران احدهما ان اثاب
اولا ثم يعاقب مخلدا او بالعكس وليس في الفضل والعدل القسم الاول فان رحمة الله تعالى اوسع
من ذنوب الخلق وفضله احمى من العمل اذ لا ينقصه المغفرة ولا يضره الذنوب ولان الايمان والمعرفة
احق بالتخليد عدلا وعقلا من معصية موقتة ولانه لم يرو ان احدا يخرج من الجنة الى النار
فبقي القسم الثاني وشفاعة النبي صلى الله عليه قد وردت سمعا حيث قال شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي وما تمسكوا بعض الآيات فنحن وصحة عمومها نقيا نحمولة على الاستحلال
ظواهرها بايات دلت على ذلك منها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية ومنها قوله
عز وجل قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم وان خص هذا العام بالتوبة من غيره لا لله
التخصيص فنحن نخص تلك العمومات بحال الاستحلال وفي كل آية دليل على التخصيص اما قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فمعناه يكفر بالله ورسوله لانه قرنه بقوله ويتعد حدوده وتعدى
جميع الحدود لا يتصور الا من الكافر اما المؤمن المطيع لله عز وجل سبعين سنة كيف يكون متعديا
جميع حدوده بمعصية واحدة وكذلك قوله تعالى بلى من كسب سيئة اي شركا بدليل قوله على

واحاطت به خطيئته والاحاطة من كل وجه لا يتصور في حق المؤمن لانه بايمانه خرج عن الاحاطة
من كل وجه وقوله جل جلاله ومن يقتل مؤمنا متعمدا لايمانه ومستحلا لقتله لان العمدية المطلقة
من كل وجه لا يتصور الا من الكافر ودليله آخر الآية من التشديد في العقاب والتغليظ بالغضب
واللعن وذلك لا يليق بغير مخلوق على القاتل الذي لا يستحل الدم وهو خايف وجل وكذا حال
الاشقيا والسعدا مقصور على ما آل الحال لكن مآلهم الى النار خالدين فيها وهو مآل اهل الجنة
خالدين فيها والدليل عليه الاستثنا في آخر الآية ❊ واما القول في الامامة فاعلم
ان الامامة ليست من اصول الاعتقاد بحيث يفضي النظر فيها الى قطع ويقين بالتعيين ولكن الخطر
على من يخطي فيها يزيد على الخطر على من يجهل اصلها والتعسف الصادر عن الاهوا المضلة
مانع من الانصاف فيها وقد قال جمهور اصحاب الحديث من الاشعرية والفقها وجماعة الشيعة
والمعتزلة واكثر الخوارج بوجوبها فرضا من الله تعالى ثم جماعة اهل السنة قالت هو فرض
واجب على المسلمين اقامته واتباع المنصوب فرض واجب عليهم اذ لا بد لكافتهم من امام
ينفذ احكامهم ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم ويحرس حوزتهم ويعبي جيوشهم ويقسم غنايمهم
وصدقاتهم ويتحاكموا اليه في خصوماتهم ومناكحهم ويراعي فيهم امور الجمع والاعياد وينصف المظلوم
وينتصف من الظالم وينصب القضاة والولاة في كل ناحية ويبعث الدعاة والغزاة الى كل طرف
اما العلم والمعرفة والهداية فهي حاصلة للخلق لا ينتظرهم الثالث ويكفيهم الصاحب من زاغ
عن الحق وضل سوا السبيل فعلى الامام تنبيهه على وجه الخطا وارشاده الى الهدى
والدين فان عاد والا فيصب القتال ويطهر الارض عن البدعة والضلال بالسيف الذي

هو ما برز من الله تعالى في شهاب نقمته وعقبة عقابه وعزه وعنايته ❊ والدليل
القاطع على وجوب الامامة سمعا اتفاق الامة باسرهم في الصدر الاول الى زماننا ان الارض
لا يجوز ان تخلو عن امام قايم بالامر اما الصدر الاول فقد قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه في
اول خطبة خطبها قبل البيعة ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد
الله فانه حي لا يموت ❊ وتلا هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية ❊
ثم قال وان محمدا قد مضى لسبيله ولا بد لهذا الامر من قايم يقوم به فانظروا وهاتوا آراكم
رحمكم الله فناداه الناس من كل جانب صدقت يا ابا بكر ولكنا نصبح وننظر في هذا الامر ونختار
من يقوم به ❊ ولم يقل منهم احد ان هذا الامر يصلح من غير قايم به ثم لما كان من امر الانصار
من اختيار سعد بن عبادة وقولهم منا امير ومنكم امير فاما ابو بكر وعمر رضوان الله عليهما
مع جماعة من المهاجرين والانصار يقصدون سقيفة بني ساعدة قال عمر بن الخطاب كنت زورت في
نفسي كلاما في الطريق حتى اتينا السقيفة فهممت ان اتكلم فقال ابو بكر رضي الله عنه
مه يا عمر وذكر جميع ما كنت زورته الا انه كان ابين مما كنت احتشمت فبايعته وبايعه الناس
المشهورة ❊ ولما قرب وفاة ابي بكر رضي الله عنه قال تشاوروا في هذا الامر ثم وصف
عمر بصفاته وعهد اليه واستقر الامر عليه وما دار في قلبه ولا في قلب احد ان يجوز خلو
الارض عن امام ❊ ولما قرب وفاة عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى بين ستة وكان الاتفاق
على عثمان رضي الله عنه وبعده الكلام الاتفاق على علي رضي الله عنه فدل ذلك كله على ان
الصحابة رضي الله عنهم وهم الصدر الاول كانوا متفقين عن بكرة ابيهم ان لا بد من امام

على ذلك اجماعهم على التوقف في الاحكام عند موت الامام الى ان يقوم امام آخر. ومن ذلك الزمان
الى زماننا كانت الامامة على المنهاج الاول عصرا بعد عصر ولم يخل عصر من امام اما باجماع
من الامة او بعهد ووصية اما بهما جميعا فدل الاجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب
الامامة هذا الكلام في وجوب الامامة على الاطلاق. اما القول في تعيين الامامة اهو
ثابت بالنص او بالاجماع والقائلون بالنص اختلفوا في ان النص ورد على شخص بعينه او ورد ذكر
صفته. والقائلون بالاجماع اختلفوا في ان اجماع الامة عن بكرة ابيهم شرط في ثبوت الامامة
ام يكفي جماعة من اهل الحل والعقد وقد ذكرته فيما هو مذكور في الكتب. قال اهل السنة
القائلون بالاجماع الدليل على عدم النص على امام بعينه هو انه لو ورد نص على شخص بعينه لكانت
الامة باسرهم مكلفين بطاعته ولا سبيل لهم الى العلم بعينه بادلة العقول والخبر ان كان جائزا
لكان كل مكلف يجد من نفسه العلم بوجوب الطاعة له وما لزمه دينا كما لزمه الصلوات الخمس دينا
ولما حادوا الى غيره تبعة واجماعا ومن المحال من حيث العادة ان يسمع الجم الغفير كلاما من رسول
الله صلى الله عليه ثم لا ينقلونه مع عظمة الحاجة وعصيان الامة خلافه. والدواعي بالضرورة
تتوفر على النقل خصوصا وهم بنا ماناه الاسلام وطراوة الدين وصفوة القلوب وطول العهد
عن الضغائن والاحقاد. واما ما المذكور في الكتاب العزيز فالقرن كلوكم حتى اصبحتم بنعمته اخوانا
واذا كانت الدواعي على النقل موجودة والصوارف عنه مفقودة. ولم ينقل دل انه لم يكن ثم
الا بنص اصلا وايضا لو عين شخصا لكان يجب على ذلك الشخص المتعين ان يتحدى بالامامة ويخاصم عليها
ويحتج بها ... عن حقه سكت ولم ... ينظهر الظلم عليه ولم ...

قال النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية
والقائلين انه ليس ... الاصم ... الاصم من دلك
مثل ابي بكر الاصم وهشام الفوطي ان الامامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو امتنعت الامة من ذلك
استحقوا اللوم والعقاب بل هي مبنية على معاملات الناس فان تعادلوا وتناصروا وتعاونوا
على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الامام ومتابعته
فان كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والاسلام والعلم والاجتهاد والناس كاسنان المشط
والناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة فمن اين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله وربما ادوا على ذلك تقريرا
ان وجوبه واحدهم للامة اما ان ثبت بنص من الرسول صلى الله عليه وسلم ... على انه لا نص
احد واما ان يكون باختيار من المجتهدين والاختيار من كل واحد من الامة اجماعا حيث لا يعقد الا باختلاف
لا يتصور عقلا ولا وقوعا اما العقل فلان الاختيار اذا كان مبنيا على الاجتهاد والاجتهاد يقتضي
على ما يعن لكل واحد من العقلاء من قضايا تردده في الوجوه العقلية والسمعية وذلك اذا كان
مختلفا في الطباع فالضرورة ان تصير مختلفا في الحكم اليس احق الاحكام يوجد الاتفاق فيه الا الخلافة
الاولى واول الازمان في الشرع هو الزمان الاول واولى الاشخاص بالصدق والاخلاص الصحابة
واخص الصحابة بالامانة ونفي التهمة والخيانة المهاجرون والانصار. واقرب الناس الى رسول الله
صلى الله عليه ابو بكر وعمر فانظر كيف انحاز الانصار الى السقيفة وكيف قالوا منا امير ومنكم امير
وكيف اجتمعت على سعد بن عبادة لولا ان تداركه عمر رضي الله عنه بان بايع بنفسه حتى تابعه الناس ثم قال
بعد ذلك الا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فايما رجل بايع رجلا
من غير مشورة من المسلمين فانهما تغرة ان يقتلا ... وقى الله شرها

فلا نعود الى بيعتها انهم لم يكن في البيعة اتفاق الجماعة وفي العلماء [illegible]

عنهم حتى قال ابو سفيان لعلي ابن ابي طالب ما ندع هذا الامر يكون في شرذمة من تيم [illegible]

ابن ابي طالب رضي الله عنه فقلنا وان كان فرسان نقتسها وانت مسلم وما الاخبار في اهل

ذلك وقد سمع النبي صلى الله عليه انتم اتباعي وانت بقية الانبياء الا انه في اهلك ما اختلف الليل

والنهار ولم يخرج علي رضي الله عنه الى البيعة حتى قيل انه كان له بيعة في السر وتعين الاجماع

وقد خرج اسامة بن زيد وهو على جيشه امير ما امره النبي صلى الله عليه قالوا ولا [illegible]

اجماع الامة في امر الامويه وابن الاعتبار قد قلنا ان الاجماع لم يتحقق فيه وليس ذلك دليلا

في الشرع • قالوا وضبط الامامة بالاختيار متناقض من وجهين احدهما ان صاحب الاختيار

موجب في النصب على الامام حتى يصير اماما ويجب عليه طاعته واذا قام بالامامة تعين اماما

صار اماما بالامامة فكيف صار واجب الطاعة بامامته • والثاني ان كل واحد من المجتهدين

الناصبين للامام له ان يخالف الامام في المسائل الاجتهادية كما له ذلك قبل نصبه فان صار مسلما تعين

وجوب الطاعة له فيها الا ويجوز له المخالفة فيها باجتهاده فكيف يجعله اماما واجب الطاعة

بشرط ان يخالفه اذا ادى الى المخالفة اجتهاده قالوا فدل هذا كله على ان الامامة بخبر واجبة

الشرع بحيث لو احتاجوا الى ما يحمي بيضة الاسلام ويجمع شمل الانام وادى اجتهادهم الى نصبه

معه ما جاز لهم ذلك بشرط ان يبقى معاملاته على النصفة والعدل حتى لو جار في نفسه على

احد وجب عليهم خلعه ومنابذته وذلك كما فعلوا بعثمان وعلي رضي الله عنهما فانه لما احدث

عثمان [illegible] خلعوه ولما امتنع قتلوه • ولما رضي علي رضي الله [illegible] امة

باجتهاده

كظهر من قال انه **وقالت الشيعة** الامامة واجبة في الدين عقلا وشرعا

كما ان النبوة واجبة في الفطرة عقلا وشرعا • اما وجوب الامامة عقلا ان احتاج الناس الى امام واجب

الطاعة يحفظ احكام الشرع عليهم ويحملهم على مراعاة حدود الدين كاحتياج الناس الى نبي يشرع

لهم الاحكام ويبين لهم الحلال والحرام واحتياج الخلق الى حافظ الشرع كاحتياجهم الى ممهد الشرع وان

كان الاول واجبا اما اللطف من الله تعالى واما الحكمة عقلية واجبة كان الثاني واجبا • واما الشرع فان

الله تعالى امرنا بطاعة اولي الامر وقرنها بطاعته فقال عز ذكره اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم

كان اولي الامر امام واجب الطاعة كيف يامرنا ذلك بالتكليف • وقال تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا

مع الصادقين فلو لم يكن في الامة صادق ونعني الصدق كيف يجب علينا ان يكون معهم وينتقل الى التكليف

انسان لم يكن مع فلان في العالم واذا كان العالم لا يخلو من صادق مطلق فقد تحقق عصمته فانا

لا نعني بالعصمة الا الصدق في جميع الاقوال • ومن كان صادقا في جميع الافعال كان صادقا في جميع الاحوال

وقد زاد ذلك من وجه اخر قالوا كما يجب حسن الظن بالصحابة انهم لا يعدلون عن نص ظاهر الى الاختيار

وهم الصفوة الاولى على طراوة العهد لنجب ايضا حسن الظن بالرسول انه اذا علم احتياج الخلق الى

من يجمع شملهم ويرفع الخلاف بينهم ويحملهم على مناهج الشرع وينصف المظلوم وينتصف من الظالم وانهم

الى من يهديهم منهاجه في دعوة المخالفين باللسان والسيف احوج منهم الى مسائل الاستنجاء

والمسح على الخفين والتيمم بالتراب وغير ذلك مما لم يقصر في ايراد حكم في كل باب يستدل به على نظائره

من ذلك الباب كيف ما سكت عن اهم الابواب ولم ينطق به نصا ولا اشار الى شخص تعيينا ولا ذكره بوصف حتى

يتعين الحق عند الخلاف في الاصول والفروع فمن قال من نصب دليل على كل واحد انه على الحق وخصمه

لا انه لا يتبع العالم

نحو الاسباب

على الباطل ولا حاكم بينهما ومن جاهل ومن عالم يدعي كل واحد انه العالم وخصمه الجاهل ولا
هادي لهما فلئن كان يتوجه للعباد ان يقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا مع انه لا يتوجه على
الله سؤال افلا يتوجه للامة ان يقولوا نبينا هلا عينت لنا اماما نتبع قوله من قبل ان نذل ونخزى
وان الله تعالى ارسل الرسل لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فان قيل لم ترك هذا الاحتياج
الخلق ولم يعين لهم شخصا الظن به وان قلتم عين ولم يتبعوا قوله فلم تحتجوا الخلف
بصحابته فما المخلص وانتم من امرين اما ان تقولوا جعل الامر فوضى بين الامة وفوض الامر
الى راي المجتهدين ليتبين فضل المجتهد وقصور القاصر عن رتبة الاجتهاد وجعل العلماء
بجملتهم حملة الشرع ونقلة الدين قيل لهم وهلا كان الامر فوضى بين الفقهاء وفوض الامر الى
نظر الناظرين واجتهاد المجتهدين فلا يرسل اليهم رسولا ويعيش بين فضله ليتبين فضل
المجتهد الناظر وقصور المعطل القاصر او هلا سلك الصحابة هذا المنهاج فجعلوا الامر
فوضى بين الامة ولم يوقفوا امر الامامة ولا يشتغلون بتعيين الامام عن موارة النبي
صلى الله عليه في ضريحه ليظهر فضل الفاضل وقصور القاصر واما ان تقولوا جعل
الامر فوضى ولا ترك الحال شورى بل نص كما النص في المتقين ثم لا نعرف من يدعي
النص ومن لا يدعي النص كيف يتعين بالنص واعلم انه لا شبهة في السؤال الا ما ذكرناه
وما ذكره الامامية من سب العترة في الصحابة وانه الا كاذب على الرسول صلى الله عليه
فكذلك توهمنا انه لا يصلح ان يشحن بها الكتب فتجري بها القلم وكذلك ما ذكره الزيدية
من امامة المفضول مع قيام الفاضل واستحقاق الامامة عندهم [illegible] ه والعلم

ونضاله

١٨٣

والشجاعة والورع بعد ان يكون فاطميا بل لزمهم ان يكون في كل صقع امام واجب الطاعة
فيكون في الارض الف امام نافذ الحكم واجب الطاعة اذا استجمع كل واحد هذه الخصال

اجابة اهل السنة عن مقالة الخلاف في نفي الامام واصلا شرعا

وجوب

وعقلا بان قالوا الواجبات تعرف بالسمع ومدرك هذا الواجب اجماع الامة والاختلاف
الذي ذكرتموه في تعيين الامام من اجل الدليل على ان اصل الامامة واجب اذ لو لم يكن واجبا
لما شرعوا في التعيين ولما اشتغلوا به كل الاشتغال بقي ان يقال الاجماع الامة هل هو دليل
في الشرع وان الاجماع هل يتصور وقوعه صادرا عن الاجتهاد بحيث لا يتصور فيه
خلاف فاما تصوره عقلا فمن الجائزات العقلية هو اقعه تخصيص على راي واحد
واذا تصور في شخص فما المانع من تصوره في ثلاثة واربعة الى ان يستوعب الجميع
واما تقريره ووقوعه في الصدر الاول فهو من اسير ما في الفقه وقد علم ان الصحابة كانوا محصورين
في الانصار والمهاجرين واهل الراي والاجتهاد منهم الذين العدد يمكن ضبطهم وحصرهم
في مجلس واحد فيتناظرون في امر ويتفقون على راي واحد ولا يشذ من احدهم انكار واما
وجه كونه دليلا اما بالضرورة لعلمنا ان الصحابة اذا اجمعوا على امر فلا يحصل منهم
ذلك الا تعبا والا نص خفي يشذ عندهم اما نص في ذلك الامر بعينه واما نص على ان الاجماع حجة
ثم ذلك النص مما يكون عندهم متواترا وعندنا من آحاد الاخبار ولا بد من احد رتقطعا حتى ورد
لكن الاجماع قرينة دالة عليه قطعا وهو كالاخبار المتواترة فانما اورثت العلم على القرينة
لا بحكم العدد ومن الدليل على ان الاجماع حجة سكوت الصحابة عن خلاف الاجماع واما جمهم

واخراجهم اياه عن سنن الهدى • وقد جوزوا للمجتهدين ترك النص من المستند الاجماع فان
المستند ربما كان قرينة قولية او فعلية او شاهدوها في مجلس العلم ولم يمكنهم التعبير عنها بلفظ وربما
كان قولا صريحا فان صرحوا به كان ذلك غاية لانا ثابتا في المسئلة وان لم يصرحوا كفانا الاجماع •
واما قولهم ان الاتفاق على ابي بكر رضي الله عنه لم يكن صادرا عن تخليتهم لم يكن الا لانه ليس
واحد من الصحابة الا كان له بيعة وعلي رضي الله عنه كان مشتغلا وقت البيعة بمواراة
النبي صلى الله عليه ولهذا لم يخرج اليهم حتى لما راى الناس في امر دخل فيه ايضا لم ينقل
عنه انكار • وقولهم ان الاجماع في نصب الامامة ايجاب على الامام من جهة المجمعين حتى
يصير واجب الطاعة لهم وينعكس الامر بعد ذلك حتى يصيروا واجبي الطاعة له وهو
متناقض • نقول هذا لو كان الوجوب الذي يتلقى من الاجماع مقصورا على من صدر
منه الاجماع وليس الامر كذلك فان الوجوب ينتهي الى النص الخفي او الجلي من صاحب
الشرع صلى الله عليه فهو الموجب والاجماع مظهر الوجوب وهو طريق قطعي في معرفة
الوجوب لا ان قول من لم تثبت عصمته ضرورة يكون حجة • وقولهم لو جاز الفسخ للمجتهد من مجتهد
امامه في مسئلة جاز قلنا نعم لانه مجتهد كما ان الامام مجتهد ولا يجوز تقليد المجتهد
المجتهد وهو لا يخالفه في الاجماع على انه امام بعد استناد الى نص انما يخالفه في
مسئلة اخرى فهو جائز اليس ادى اجتهاد ابي بكر رضي الله عنه الى قتال اهل الردة
ومانعي الزكوة اليه وسبي ذراريهم واغتنام اموالهم وادى اجتهاد عمر رضي الله عنه
بعد ذلك في ايام خلافته الى ان يرد اليهم سبايا باعيانهم فردها وكم من مسئلة خالف الصحابة

إمامة

لم يجب بالفرايض في الديات والحاب الرحم فرجع الى قولهم وترك الاجتهاد • وقولهم
ان الناس لو انصفوا وعدلوا استغنوا عن الامام قلنا هذا جائز في العقل جواز
سكوت الناظرين في نظرهم قبل ورود الشرع ولكن العادة الجارية والسنة المطردة ان
الناس بانفسهم لا يستقرون على مناهج العدل والشرع الا بحملهم على ذلك بالتخويف
بالسيف والتشديد • واما الجواب عن قول الشيعة اما تلقي الواجبات
من العقل فقد فرغنا عنه واما مستند الوجوب في نصب الامام فهو الاجماع الدال
على النص الوارد من الشرع وقولهم ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر ومتابعة
الصادقين قلنا هذا مسلم في وجوب الطاعة للامام على الاطلاق لكن الكلام انما
وقع في التعيين انه يتعين بتعيين الشارع نصا او يتعين بقول اهل الاجماع والاول لم
يثبت اذ لو ثبت لنقل وما تصور سكوت القوم او سكوت واحد من القوم في موضع
الخلاف لما اختلفوا في تعيين الامام اليس لما كان عند ابي بكر رضي الله عنه نص في تخصيص
قريش بالامامة روى ذلك في حال دعوى الانصار فسكتوا عن الدعوى وصارت
الامامة مخصوصة بقريش نصا كذلك لو كان عند احد نص في تخصيص بني هاشم
لنقل ذلك حتى يرتفع النزاع فان منازعة الانصار قريشا كمنازعة قريش بني هاشم
ومنازعة بني هاشم عليا رضي الله عنه ولان العجب ان خبر التخصيص بقريش لم يكن متواترا
اذ لو تواتر لما ادعت الانصار شركة في الامر وهم قد انقادوا الخبر الاحاد فكيف يظن
بهم لا ينقادون للخبر المتواتر • فان قيل عمر رضي الله عنه كان يجوز الامامة ايضا

لغير قريش بل للموالي حين قال لو كان سالم مولى حذيفة حيا لما تخالجني فيه شك . وايضا
فانكم ادعيتم ان لا نص في الامامة وقد ثبت نص في تخصيص قريش بها بقوله الائمة من قريش
فما اجابكم عن هذا بقولنا اذا ثبت نص في تخصيص قريش عن كل المسلمين فيجوز ان يثبت نص في
تخصيص بعضها من بين قريش . وايضا فانكم ادعيتم في الاول الحالة ثبوت النص ليعلم
الحكم بالاجماع ثم قلتم ان الاجماع يتضمن نصا حتى يكون دليلا في الشريعة فقد ظهر الحاله
بالنص فهلا ادعيتم النص على ابي بكر ولم عقدتم بابا في ابطال النص واثبات الاجماع .
قيل اما الاول فان عمر رضي الله عنه سلم لابي بكر رضي الله عنه ذلك الخبر الذي رواه
ولم يظهر منه انه كان مجوزا الامامة لغير قريش . واما سالم فقد قيل انه كان ينتسب
الى قريش فلذلك قال لما تخالجني فيه شك لما شهد النبي صلى الله عليه بحسن سيرته وكونه
واما النص الخفي الذي يتضمنه الاجماع فهو لعمري لا ندفعه فان الامامة اذا لم تثبت الا
بالاجماع لا يثبت الا بالنص فلم يثبت الامامة الا بالنص والجواب عنه ان نقول النص والاجماع
الذي في الاجماع ربما يكون نصا في الامامة وربما يكون نصا في ان الاجماع حجة فتردد
الامر بين هذين المحتملين فلم يمكننا دعوى النص على ابي بكر وذلك النص ربما لا يكون نصا
ظاهرا لكن قرينة الحال عند القوم وهم شهود الحضرة وبما ادركتهم قطعا فيعتبر
الظاهر عندهم كالظاهر وحصل لهم القطع بذلك . واعلم ان الاجماع انما كان حجة لان
المجتمعين بمجموعهم معصومون عن الخطأ والكفر والضلالة وان كان جائزا في احادهم
بمجمو [illegible] في العصمة نازلة منزلة شخص واحد في العصمة ويجوز ان يثبت حكم

١٨٥

[illegible] من حيث هو جملة مجموعة ولا يثبت لواحد واحد منهم كالخبر المتواتر فان الظن يحصل
بمجموعه وان لم يحصل باحاده وكالسكر الحاصل من الاقداح والشبع الحاصل من اللقم وغير ذلك
ودليله قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين . وقوله تعالى
ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية . واما الجواب عن المعطلة التي اوردوها
فنقول لا يمكن ان يقال ان النبي صلى الله عليه ما كان يعرف من يصلح للامامة بعده و
من يصلح لها فانه كان يخبر اصحابه بما سيكون بعده الى يوم القيامة من الفتن والبلايا وخروج
الدجال . ولقد قال عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ
ملك امتي ما زوي لي منها وكان يخبر اصحابه بالفتنة بما يفعله كل واحد ويجري عليه
من الغدر . واخبر عليا رضي الله عنه انك تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وحرقوص
ذو الخويصرة حيث ناظره بانه سيخرج من ضئضئ هذا الرجل واشهد ذو الثدية
معروف وما قال له في صلح الحديبية انك ستبتلى بمثل ما ابتليت به وصح ذلك يوم التحكيم
وما اطلعه الله تعالى على امور من حال الغيبة كما قال سبحانه [illegible]
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد . فما روي انه راى في المنام
ان ابا بكر نزع دلوا او دلوين بضعف وان عمر كان ينزع بقوة وشدة فقال عليه السلام
فلم ار عبقريا يفري فريه . وقال لا تقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فيبعد كل البعد
ان لا يطلعه الله عز وجل على من يجلس بعده لكن لا يبعد ان لا يظهره لاحد ولا ينص على
شخص لانه لم يكن مامورا بذلك ولو قدر انه مامور به لزم القطع [illegible] بالنص والاظهار

بالهدى
والاشيا وقال الله تعالى بعثه هاديا مهديا وسراجا منيرا هو الذي ارسل رسوله
ودين الحق ليظهره على الدين كله. فان قيل لقد اظهر ذلك يوم غدير خم حيث [illegible]
بالدوحات تحت خطب الناس واخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه حيث دار
وهذا حين نزل قوله تعالى يا ايها النبي بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت
رسالته ولذا قد [illegible] من كنت مولاه فعلي مولاه في الخلافة حيث هناه
عمر رضي الله عنهما [illegible] يا علي اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة. وقال عليه السلام
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي. وقال عليه السلام انا مدينة
العلم وعلي بابها الى غير ذلك من الاخبار. قيل ان [illegible]
والاشيا [illegible] ابي بكر رضي الله عنه كالحديث ذي [illegible] مسلم في صحيحه
قال عليه السلام [illegible] وكيف اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان وقال
عليه السلام [illegible] ابو بكر. وقال عليه السلام ان تولوها ابا بكر تجدوه ضعيفا
في نفسه قويا في امر الله وان وليتموها عمر تجدوه قويا في نفسه قويا في امر الله تعالى
وان تولوها عثمان يسلك بكم مسلك السداد وان تولوها عليا تجدوه هاديا
مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم. وقال لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم
اثنان. وقال [illegible] الحديث لما انزل سورة الفتح جاء العباس الى علي رضي الله عنهما
فقال اني ارى الموت في وجوه بني عبد المطلب واني رسول الله صلى الله عليه فنسأله

(margin: فقال — عليه السلام)

فاقضوا الله [illegible] نبيه لمن الامر بعده فان كان فيكم فاعلمنا ذلك وان كان في غيركم اوصى
بنا [illegible] ابي طالب علي فرجع العباس الى النبي صلى الله عليه فقال له في ذلك
فخطب الخطبة المعروفة الى قوله الامر لي هذا الامر فليقبل من محسنهم وليتجاوز عن
مسيئهم. وقيل يا رسول الله [illegible] من قريش فقال الناس تبع لقريش [illegible] ثم قال اوصيكم
باهل بيتي وعترتي خيرا فانهم لحمتي اختلطوا انفسهم بما اختلط فيما بينكم وهذا كله
من الاخبار دليل الاختفاء. فان قيل انما قلنا الطريق العلم الفضل ومنها
[illegible] الفضل على العترة [illegible] وعلينا ما الطريق
في [illegible] ادبرها بل لا يعلم ذلك الا بنص من الرسول فيستحق
[illegible] بظواهرهم ويحتمل ان يكونوا من الزنادقة
في الباطن وان يكذبوا على الله ورسوله ان يبطلوا الحقوق ويتأولوا
متشابهات القرآن على غير وجهها وينقلوا الاخبار على طريقها افتراء على الله
ور[illegible] بني امية [illegible] لاهل البيت قتلا ونهبا للحرمة واستحلالا
[illegible] بسبب الظلم والجور والدلالة على الرعايا وملابسة الفسوق والفجور
ثم [illegible] ائمة الجور تورد كم النار وبئس الورد المورود. وقيل
صفات الحسنة يجوز ان يستدل عليها بالامارات والاقوال يدل على العلم والفضل
وحسن الافعال يدل على العفة والمهارة بالحرب يدل على السياسة والشجاعة
[illegible] على الشهادة والقضاة لا يسألون [illegible]

(margin: الاخبار بدل — [illegible])

التي تشترط في الائمة وان ظهر بعد ذلك جور او جهل او ضلال وكم اعلم منها [illegible] وما
ينقل عن المخربه فهو صحيح الا انه لا ينافي الامامة عند من يجوز ذلك على الائمة فان قيل
فما القدر من صفات الجمع يصير به مستحقا للامامة وما القدر من عدد الامة يصح بعقده
البيعة قيل القدر من الصفات ان يكون مسلما قرشيا عفيفا مجتهدا في العلم بصيرا بسياسة
الرعية ذا نجدة وكفاية ومن العلماء من نقص من القدر الذي ذكرناه ومنهم من زاد والقدر
لعقد البيعة فقد قيل تنعقد البيعة برجل عدل وقيل برجلين وقيل بخمسة من اهل
الحل والعقد والاجتهاد والبصيرة بالامور ولو عقد واحد [illegible] الناس [illegible] يكون [illegible]
ويجب الاشتهار به فانه خطر جسيم ومنصب عظيم والمسائل المتعلقة [illegible] البيعة
لخطير في صعب [illegible] اطلع نفسا واخترت [illegible] الخلق اعلم امر
يستوجب ذلك الكلام من نظر الاجتهاد وليراجع الكتب المصنفة في الكلام على
لم اشتمل على شيء من هذا الكتاب نقلنا ما ذكر في الكتاب بل شرحنا حل المشكلات بمعنى المعقولات
وبيان منتهى اقدام العقول في مراتب المعقول دون المنقول واشتمل كرامات
الاولياء فجائزة عقلا وواقعة سمعا ومن اعظم كرامات الله تعالى لعباده تيسير اسباب الخير
لهم وتعسير اسباب الشر عليهم وحيثما كان التيسير اشد والى الخير اقرب كانت الكرامة
اتم وكذا ما ينقل عن بعضهم من خوارق العادات وصح النقل وجب التصديق به ولا يجوز
الانكار عليه [illegible] ورد في القران من عرش بلقيس وقوله للولي انا اتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك [illegible] مستقرا عنده فاما نصدق نبي او لم يكن فيه امر مريم ومن اعظمي

عليهما السلام وما ظهر لهما من الخوارق من القاء موسى في النار كرامة لها ورزق الشتاء
في الصيف ورزق الصيف في الشتاء وظهور النخلة في الصحراء من اعظم الكرامات لمريم عليها
السلام وما ينقل عن صالحي هذه الامة اكثر من ان يحصى وهي وان كان احادها لم يفدنا علما
بوقوعها فهي بمجموعها افادتنا علما قطعيا ويقينا صادقا بان خوارق العادات قد تظهر
على ايدي اصحاب الكرامات ⁘ واعلم ان كل كرامة تظهر على يدي ولي فهي بعينها معجزة
لنبي لان ذلك الولي ما صار وليا الا لكونه متابعا لذلك النبي فكل ما يظهر من جهته فهو دليل على صدق
استاذه وصاحب شريعته فلا يكون الكرامة قط قادحة في المعجزة بل هي مؤيدة لها دالة
عليها [illegible] جمعهما [illegible] اليها وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] امتي [illegible]
[illegible] والنقل بالنقل حتى [illegible] لاظهروه
وقال صلى الله عليه ان في امتي من مثله مثل ابرهيم الخليل ومن مثله مثل موسى عليه
السلام وفي الاية ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون اشارة الى
هذا المعنى ولما كانت شريعته اكمل الشرائع ودينه اكمل الاديان كما قال تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا وجب ان يكون
المتحلي بعد النبي [illegible] الشريعة اشرف واكمل ممن تحلى بشريعة اخرى اذ الشرائع والاديان
جلابيب النفوس والارواح وبقدر التحلي بها والثبات فيها الاقبال عليها [illegible] الشرف
والكرامة قال الله تعالى ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا و[illegible] كرامة
[illegible] الفرقان بين الحق والباطل وسبيل النجاة والهلاك [illegible] الخبر [illegible]

العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا ويدا [illegible] واي
كرامة اجل من حصول المحبة بثمراتها المذكورة • وفي الخبر لو عرفتم الله حق معرفته
لعلمتم العلم الذي ليس معه جهل ولو عرفتم الله حق معرفته لزالت الجبال بدعائكم
وما اوتي احد من اليقين الا ما لم يؤت منه اكثر مما اوتي وقيل للمصطفى ان عيسى عليه السلم
كان يمشي على الما فقال صلى الله عليه لو ازداد يقينا لمشى على الهوا • ومما يتصل بهذا
بهذا الموضع الكلام في النسخ • وان هذه الشريعة ناسخة الشرايع كلها وهي تمامها وكمالها
وان محمدا المصطفى صلى الله عليه خاتم الانبيا عليهم السلام وبه ختم الكتاب
قال بعض العلما النسخ رفع حكم بعد ثبوته • وقال الشيخ النسخ بيان انتها الحكم وكانه
تخصيص بزمان وهو بظاهره كان شاملا لكل الازمان [illegible] الاوقات
كلها • وقالت اليهود النسخ رفع تكليف بعد توجهه على العبد • وذلك لا يجوز في حق البارى
تعالى فانه يؤدي ذلك الى البدا والندم على ما قال ولو ان واحدا منا امر غلامه على
كل الحالات بفعل فعلا ثم منعه عن ذلك لما في الحالة او في ثاني الحالة [illegible] انه
بدا له ذلك اي ظهر له امر بخلاف ما تصور في الاول او ندم بالقلب على تكليفه الاول
وهاتان الصفتان مستحيلتان على من لا يخفى عليه ذرة في الارض ولا في السما ومن له
الملك والملك والتصرف في عباده بما يشا • قال لهم المستحيل على نوعين مستحيل
بعينه كاجتماع السواد والبياض في محل واحد في حالة واحدة • ولا شك ان رفع التكليف
او حكم الله [illegible] بعد ثبوته ليس من ذلك القبيل • ومستحيل لما يفضي الى [illegible] المعلوم

١٨٨

ولا يجوز [illegible] يفضي اليه النسخ الا البدا او الندم والبدا يطلق على معنيين احدهما
الظهور يقال بدا له الشي اذا ظهر • وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وهذا
لا يجوز على الله تعالى فان المعلومات كلها ظاهرة لديه مكشوفة عنده وان النسخ لا
يؤدي الى ذلك لانه كان عالما بذلك التكليف عند توجهه على العبد وكان عالما
انه ينسخ فلم يظهر له امر متجدد لم يعلمه [illegible] لشي اخر
ويطلق البدا على الندم على ما كان والندم هو ان يفعل [illegible] ولا غرض
يرى ان المصلحة في غير ما صدر عنه قولا وفعلا وهذا [illegible] في صفة الباري
تعالى وانما يفعل فعلا لغرض ثم اذا فعل بخلاف ذلك [illegible] غرض اخر بل
ان الله [illegible] في حق الندم ولا [illegible] النسخ الى الندم
[illegible] القول بان النسخ غير مستحيل عقلا • ثم وقوعه شرعا من ادل الدليل على انه
غير مستحيل عقلا • فنقول لا اشكال ان موسى صلوات الله عليه [illegible]
[illegible] ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب ومن قبلهم من [illegible]
[illegible] موسى [illegible] مشروعا [illegible]
[illegible] مشروعا [illegible] موسى [illegible]
[illegible] ما ثبت في شرعهم فقد [illegible]
[illegible] الحكم الاول ويجدد [illegible]
[illegible] مباحا [illegible]

عليه السلام وعدا لهم [illegible] عتراف به لمنخفق المنزل دا الدنيه . ويوشع [illegible]
انفسهم كان حقا [illegible] لك وصار مرفوعا عن غيرهم في التوريه والختان في اليوم
السابع من الولادة [illegible] لم يكن لنوح وغيره . وترك الختان مشروعا لهم . وابراهيم
ابراهيم عليه السلام [illegible] الخلق لانه لا يختن اسمعيل فختنه الله حتى [illegible]
[illegible] السلام ترك الختان فوق سبعة ايام . والتسليم [illegible]
[illegible] موسى عليه السلام صار واجبا على موسى في السبت [illegible]
الى [illegible] الصيد في السبت وكل عمل دنياوي كان [illegible] عليه السلام
[illegible] ولا العدة من ادلة الدلائل على النسخ اذ [illegible]
[illegible] ليلة [illegible] ربما [illegible] ليلة وكذا [illegible] التكاليف الشرعية
[illegible] على من [illegible] للنسخ في الكل الى الحظر والاباحة
[illegible] الى الاضعاف حتى يكون صفات [illegible] فلا الافعال [illegible]
[illegible] الشرع [illegible] ولولا الشارع [illegible]
[illegible] الى [illegible] الشارع [illegible]
[illegible] ذلك كالحرمة في الاجنبية [illegible]
[illegible] احكام المقيم [illegible]
[illegible] اذا كانت [illegible]
[illegible] الى اواخر [illegible]

وزمان آخر ثم تقابل التكاليف بالافعال وتقابل التغيرات الفعلية من المدد والحيوة
والصحة والسقم والراحة والشدة والنعمة والبلية وانبات الزرع وانشاده
وانشا الحيوان وافلاك [illegible] خلق الانسان وانشائه تارة الجنين وتارة في الحال
من غير مهلة بصريفنا لا نبابهم كما نشاء حيث نشاء لا نسأل عما نفعل . فالتغيرات
التكليفية من الاباحة والحظر والايجاب والاطلاق والمنع تارة الى بعض و
الوقف تارة في موضع والقيام آونة والقعود اخرى بصريفنا المعترضين [illegible]
كما نشاء حيث نشاء لا نسأل عما نفعل فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء والمقدر [illegible]
له الملك والملك والخلق والامر والفعل والقول والتصريف والتكليف [illegible] الأزل
في جادة الانسان يتصرف بترتيبها من سلالة الى نطفة الى علقة الى مضغة الى عظام
الى كسوة العظام لحما الى خلق آخر فتبارك الله احسن الخالقين انشاه من طور
الى طور وابدا من كور الى كور وكل مرتبة ناسخة الصورة الاولى لابسة صورة اخرى
مخالفة تزيل الصورة الى اخرى كذلك الامم الاولى كسوة صورة الروح الانساني
ينتقل بترتيبها من شريعة الى شريعة وكل شريعة ناسخة صورة ولابسة اخرى
حتى ينتهي الى كمال الشرائع كلها وختم بخاتم النبيين [illegible] الاستقامة
الا المعاد [illegible] بعثت انا والساعة كهاتين فيهم [illegible] الملة
ها هنا ختم النطفة انشانا ناثا ختم الشريعة بكمال [illegible]
كما قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم [illegible]

١٨٩

[illegible] بالاسلام دينا ومحمد صلى الله عليه وسلم نبيا والقرآن اماما وبالكعبة

قبلة وبالمؤمنين اخوانا

[illegible] ثلاث [illegible] سنة [illegible]

[illegible] والحمد لله [illegible] والصلاة على النبي محمد وآله

[illegible] الله ونعم الوكيل

